

NIETZSCHE UND EMERSON

DISSERTATION

zur Erlangung der Würde eines Doktors der Philosophie

der Philosophisch-Historischen Fakultät

der Universität Basel

vorgelegt von

Stanley Hubbard

aus Hornell, N. Y.



Basel 1958

VERLAG FÜR RECHT UND GESELLSCHAFT AG. BASEL

Genehmigt von der Philosophisch-Historischen Fakultät
auf Antrag der Herren Prof. Dr. Karl Jaspers
und Prof. Dr. Henry Lüdeke

Basel, den 5. Juli 1956

Prof. Dr. Harald Fuchs
Dekan

Nachdruck verboten

Alle Rechte, insbesondere das Übersetzungsrecht, vorbehalten.
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet,
das Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege
(Photokopie, Mikroskopie usw.) zu vervielfältigen.

© Copyright 1958 by Verlag für Recht und Gesellschaft AG Basel / Switzerland

Diese Arbeit wird vom Verlag für Recht und Gesellschaft AG in Basel als
Vol. 8 der Reihe „Philosophische Forschungen, Neue Folge“ herausgegeben.

DANKWORT

Das Entstehen der vorliegenden Arbeit verdanke ich vor allem der Anregung und Unterstützung meines verehrten Lehrers, Karl Jaspers, und dem freundlichen Entgegenkommen von Prof. Eduard Baumgarten, dessen Entdeckung der hier behandelte Stoff ursprünglich gewesen ist. Prof. Baumgarten, der vor zwanzig Jahren durch seine eingehenden Emerson-Studien einer möglichen Beziehung zwischen Nietzsche und dem Amerikaner auf die Spur gekommen war, stellte in Zusammenarbeit mit dem Weimarer Archiv schon vor dem zweiten Weltkrieg ein Faksimile des zweiten von Nietzsche benutzten Exemplars der „Versuche“ Emersons her. Nur dank seiner Bereitwilligkeit, mir dieses Exemplar Nietzsches zur Verfügung zu stellen samt den von ihm entzifferten Randkommentaren konnte ich meine Untersuchung überhaupt vornehmen. Seither arbeiteten wir unabhängig voneinander in der Erforschung einer einzigartigen Begegnung zwischen zwei Kulturen, auf deren Bedeutung Prof. Baumgarten in seinem bekannten Werk „Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens“ als Erster hingewiesen hat.

Ü B E R S I C H T

Vorbemerkung: Nietzsches Begegnung mit Emerson	1
I. <i>Nietzsches Bekenntnis zu Emerson</i>	6
A. In seinem Werke	6
B. In seinen Briefen	7
C. In den Juvenilien: die kritische Wendung	12
1. „Fatum und Geschichte“	14
2. „Willensfreiheit und Fatum“	17
3. Emersons „Fatum“	19
a) Der Gang der Betrachtung	19
b) Die Einwirkung auf Nietzsche	23
II. <i>Die Welt Emersons</i>	33
A. Herkunft und Kindheit	35
B. Jünglingsalter	38
C. Der junge Theologe	41
D. Die Wendung zum eigenen Beruf	45
E. „Nature“: Das transzendente Manifest	50
F. Der Transzendentalismus	60
III. <i>Nietzsches Umgang mit Emerson</i>	65
A. Das Individuum	71
1. Ursprünglichkeit	73
2. Wachstum	75
3. Spontaneität	78
4. Wille	79
5. Heldenmut	80
6. Selbstschätzung	81
7. Eigengesetzlichkeit	82
8. Sachlichkeit	84
9. Schenkende Tugend	86

B. Der pädagogische Eros	94
1. Mensch und Kultur	94
2. Gesundheit und Dekadenz	97
3. Der Weg zur Erziehung	102
C. Der persönliche Verkehr	110
1. Freundschaft	110
2. Einsamkeit	116
3. Mut	123
D. Amor fati	132
1. Das befreite Ich	132
2. Das verantwortliche Ich	144
E. Existenz und Transzendenz	149
1. Der philosophische Scheideweg	149
2. Die Geborgenheit Emersons	152
3. Das Versagen der Kommunikation	165
4. Das Ausgesetztsein Nietzsches	173
Nachwort: Fatum und Geschichte	177
Nachweise	180
Quellen	189
Literatur	191
Namen- und Sachverzeichnis	193

Nietzsches Begegnung mit Emerson

Früh in seinem Leben, zu einer Zeit, da sein Bewußtsein noch kritisch und unbeschrieben war und sich erst zum Erwachen bereit fand, las der Pfortaschüler Nietzsche den amerikanischen Denker Emerson. Sofort wurde er von ihm gepackt und lernte ihn bald schätzen.

Als Nietzsche Emersons Werk in deutscher Übersetzung aufgriff, stand dieser auf dem Gipfel seines Könnens und aller Wahrscheinlichkeit nach traten unter Emersons Einfluß Charakteranlagen Nietzsches, die in ihrem reifen Ausdruck epochal wirken sollten, zum erstenmal zutage. Von jenem Augenblick an begleiteten ihn Emersons Schriften durch alle räumlichen und geistigen Wandlungen hindurch bis zum Einbruch der Umnachtung, die sieben Jahre nach Emersons Tod erfolgte. Dabei will es die Ironie der Entwicklung, daß Nietzsche die gleiche Art, mit „offenen Augen“ zu denken, die Emerson im Jüngling wachgerufen hatte, später teilweise abwertend gegen Emerson selbst kehrte. Und dennoch möchte man fragen, ob es möglich sei, in Nietzsches wandlungsreichem Leben ein zweites Beispiel für einen so frühen und nachhaltigen Umgang mit *einem* Denker namhaft zu machen.

Der Begegnung auf die Spur zu kommen, ist nicht schwer, sie richtig zu deuten, jedoch eher heikel. Welch einleuchtende Ergebnisse man auch immer aus ihr zu holen vermeint, so ist und bleibt sie auf alle Fälle, wie Eduard Baumgarten sie charakterisiert, „das einzige großgreifbare Beispiel einer echten Begegnung zwischen Deutschland und Amerika“. * Wie groß und wie greifbar, dies zu untersuchen, wird im folgenden die Aufgabe sein.

Die Begegnung gewinnt an Interesse, wenn man bedenkt, daß Emerson seinerseits stark von Deutschen – vor allem von Kant und Goethe – eingenommen war, freilich zunächst auf dem damals üblichen Umweg

* In Band II (*Pragmatismus*) seines zweibändigen Werkes; „Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens“ (Frankfurt am Main, 1938). Kap. „Emersons amerikanisches Gewissen“, S. 81–96 mit Anm. S. 396–417.

über ihre englischen Interpreten Coleridge und Carlyle und wohl auch über den französischen Eklektiker Cousin. In der amerikanischen Geistesgeschichte gilt Emerson schließlich als der Erz-„Transcendentalist“.

Die Einzigartigkeit der Begegnung besteht darin, daß Emerson allein diese nachweisbare Rückwirkung auf einen deutschen Denker ersten Ranges ausgeübt hat. Josiah Royce philosophierte idealistisch; William James studierte in Berlin; John Dewey habilitierte sich mit einer Schrift über Kant. Und doch hat keiner dieser Denker – alle grundsätzlicher als Emerson mit deutschem Gedankengut vertraut – ein hörbares Echo in Deutschland hervorzurufen vermocht. Äußerlich gesehen, war es der reinste Zufall, der Nietzsche zu Emerson führte, vor allem in einem Alter, wo seine Aufnahmebereitschaft es ihm ermöglichte, auf den Amerikaner hinzuhören und von ihm zu lernen, um schließlich einer seiner wunderlichsten Nachfolger, zugleich aber auch einer seiner besten Kritiker zu werden.

Die Nachwelt hat diese Begegnung nicht übersehen. Es war das Verdienst des französischen Germanisten Charles Andler, als erster kurz nach dem ersten Weltkrieg auf sie aufmerksam zu machen und ihren Umfang zu skizzieren.* Doch blieb seine Interpretation, trotz wichtigen Befunden, eher andeutend als erschöpfend. Ähnliches gilt für die längere Anmerkung, die Baumgarten seiner Emerson Darstellung in dem obengenannten Werk beigelegt hat, denn sie war eben nur als Anhang gedacht (1). In ihr zeigt er Wesentliches auf, vor allem was die Einstellung zur Geschichte und zum Historizismus der zwei Denker betrifft, doch läuft die Deutung nicht zwanglos ab, da Emerson fest in das pragmatische Schema eingespannt wird – was seinem „amerikanischen Gewissen“ wohl gerecht wird, seiner platonischen Denkart aber schwerlich entspricht. Diesem Vorgehen mittels Kontrasten lag die Absicht des Verfassers zugrunde, den Unterschied zu der ganz anders gearteten Gedankenwelt Nietzsches, trotz auffallenden Ähnlichkeiten mit Emersons dramatisch zu beleuchten.

Ungefähr zu gleichen Zeit wie das Werk von Baumgarten erschien die Dissertation von Julius Simon, in der er der Beziehung Nietzsches zu Emerson ein wichtiges Kapitel gewidmet hat.** Das neueste Werk in deutscher Sprache, das auf dieses Verhältnis hinweist, ist Richard

* Im ersten Bande, *Les Précurseurs de Nietzsche*, seines sechsbändigen Werkes, „Nietzsche, sa vie et sa pensée“ (Paris 1920).

** „Ralph Waldo Emerson in Deutschland“ (Berlin 1937).

Bluncks „Friedrich Nietzsche, Kindheit und Jugend“ (Basel 1953). Obwohl Emerson in dieser Biographie nur kurz erscheint, ist der Hinweis besonders wertvoll, aus dem einen Grunde, weil sein Name hier zum erstenmal seit Andler in verbindlichem Zusammenhang mit den Jugendschriften Nietzsches erwähnt wird. *

In Amerika – wo Nietzsche im allgemeinen bisher leider nur einen succès de scandale hat erringen können – hat die Begegnung nur beiläufige Erwähnung gefunden. F. O. Matthiessen in seinem „American Renaissance“ (New York 1947) und Ralph L. Rusk, der Biograph Emersons, in seinem „The Life of Ralph Waldo Emerson“ (New York 1949) streifen die Wahrscheinlichkeit eines Einflusses. Typischerweise jedoch blieb es einem ausgewanderten deutschen Gelehrten, Hermann Hummel, überlassen, in Amerika die Tragweite erst einmal richtig einzusehen und zu erforschen. Aus rein äußerlichen Gründen mußte er seine Ergebnisse bedauerlicherweise in stark gekürzter Form in der „New England Quarterly“ mitteilen. Was ihm bei der Gegenüberstellung der beiden Denker auffiel, erinnert an Baumgartens Eindruck zehn Jahre vorher und ist wohl für einen aus deutschem Kulturgebiet stammenden Menschen kennzeichnend:

“Many of Emerson’s passages seemed to him to be so familiar at first sight that the question of his influence upon Nietzsche became a crying one“ (Vol. XIX, No. 1, March 1946; p. 63).

Es wäre schwer, dieser Meinung zu widersprechen. Doch ungeachtet so vieler Anregungen und Vorstöße ist bis jetzt nirgends der Versuch gemacht worden, den Umfang und die Tiefenwirkung dieses Einflusses unter Benutzung aller zugänglichen Belege in seiner Ganzheit zu umschreiben, um die Tragweite der Beziehung abzugrenzen und deren Bedeutung im Philosophieren Nietzsches auszumessen.

Es geht zunächst darum, die vorhandenen Dokumente, die sich ohne jeden Zweifel auf Nietzsches Erlebnis mit Emerson beziehen, aufzuzeigen und zu erläutern. In ihnen trifft man die ausdrücklichen Äußerungen zum Thema – im Werk, in den Juvenilien, in den Briefen. Bekanntlich sind manche verlorengegangen; einige von den Briefen an von Gersdorff, Nietzsches erstes Exemplar der „Essays“. Andere sind z. Zt. im Weimarer Archiv verschlossen; das wichtige Exemplar der

* Das Werk lernte ich kennen, erst nachdem der erste Teil dieser Arbeit abgeschlossen war. Um so dankbarer nimmt man die Bestätigung der darin enthaltenen Ergebnisse entgegen.

„Führung des Lebens“ (falls dies dasselbe sein sollte, das der Pfortaschüler benutzte), das sich in der nachgelassenen Bibliothek befand, und mindestens ein Exzerptenheft mit Stellen aus Emersons Schriften.

Angesichts des verhältnismäßig spärlichen Ertrages aus solchen Dokumenten ist die Bewertung der „internen Evidenz“ unerlässlich oder doch mindestens von primärer Wichtigkeit. Eine Spiegelung des früh sich weitenden Horizonts findet sich in zwei Jugendaufsätzen, die allem Anschein nach durch die Emerson-Lektüre des Jünglings angeregt wurden. Diese Annahme wird durch die Gegenüberstellung der Juvenilien mit verwandten Abhandlungen von Emerson bekräftigt. Die Fragmente dokumentieren einen im zweifachen Sinne des Wortes kritischen Wendepunkt im Leben des Siebzehnjährigen. Ihre Bedeutung nimmt zu, wenn man einsieht, wie die Fragestellungen, die da zum ersten Male erscheinen, für Nietzsche sowohl dem Stoffe nach, wie auch in der Weise, in der er hier als „Freigeist“ denkt, ein Leben lang nachwirkten.

Wie hat Emerson ihn zu diesem Durchbruch bewegen können? Selbst in den Vereinigten Staaten gilt Emerson heutzutage eher als geschichtliches Monument, denn als Denker, mit dem man sich noch fruchtbar beschäftigen könnte. Und man würde bei ihm zunächst keinen Zusammenhang mit dem Philosophen des Willens zur Macht vermuten. Darum gilt es, diesen Mann kurz zu schildern, wie er wurde und war, und auf sein geistiges Vermächtnis etwas ausführlich einzugehen. Dabei wird man die Parallelen zu Nietzsche – in Herkunft, Werdegang, Denken –, die sich gleichsam von selbst aufdrängen, nicht übersehen können. Sie liefern den geeigneten und unentbehrlichen Hintergrund für die Hauptsache: die Geschichte von Nietzsches reifem Umgang mit Emerson.

Diesen Umgang kann man aus dem vielbenutzten Exemplar von Emersons Hauptwerk, den „Essays“, das sich in Nietzsches nachgelassener Bibliothek befand, ersehen. Es ist freilich nicht das einzige in ihr enthaltene Werk von Emerson, leider aber das einzige, das uns zur Verfügung gestanden hat. Es könnte immerhin kaum aufschlußreicher sein. Nachdem man dieses Exemplar mit allen seinen Zeichen regsamer und wiederholter Lektüre eine Weile studiert hat, bemerkt man, wie sich einige durchgehende Themen herauskristallisieren. In Nietzsche fanden sie einen so dankbaren Empfänger und Entdecker, daß Emerson ein Lieblingsautor Nietzsches wurde, oder um mit Andler zu sprechen „un de ces auteurs aimés, dont Nietzsche a absorbé la pensée jusqu'à ne plus toujours la distinguer de la sienne“ (op. cit., p. 340).

In der Tat: gelegentlich findet man verblüffende Übereinstimmungen der Gesinnung und sogar Stellen, die von Nietzsche fast wörtlich übernommen wurden. Es bestehen viele echte Ähnlichkeiten, andere dagegen haben nur den Schein für sich und wirken trügerisch – in einem gewissen Sinne sogar auf Nietzsche selbst. Die tiefe Kluft, die die beiden Gedankenwelten trennt, wird offensichtlich, sobald man diesen auf den Grund geht. Wegen dieser Diskrepanz, der Nietzsche sich ja meistens bewußt war, darf man nicht jede scheinbar kritiklose Zustimmung von seiner Seite für bare Münze nehmen. Nur nachdem man diesen grundsätzlichen Sachverhalt auch hat sprechen lassen, ist man berechtigt, Aussagen über diejenigen Anregungen zu machen, die Nietzsche nicht nur von Emerson bekommen hat, sondern auch im Geiste Emersons aufgenommen hat, wie auch über jene, ebenso wichtigen, die unter seiner Bearbeitung sich sehr weit von allem, was Emerson sich dabei vorgestellt hatte, entfernen.

Die Auseinandersetzungen sind ebenso einleuchtend wie die Übereinstimmungen. Erst sie beleben für uns das geistige Gespräch und machen es gehaltvoll. Erst sie verleihen dem Flug, den die Entdeckung Emersons bei Nietzsche hervorrief, das nötige Gegengewicht, um Nietzsche selbst als den eigene Wege gehenden Denker, der er nicht zuletzt Emersons wegen war, völlig in Erscheinung treten zu lassen.

I. Nietzsches Bekenntnis zu Emerson

A. In seinem Werke

Der Name Emerson findet Eingang in den während Nietzsches Lebzeiten veröffentlichten Schriften, nämlich in:

„Die fröhliche Wissenschaft“ 92, wo Emerson als „Meister der Prosa“ charakterisiert wird.

„Götzen-Dämmerung“, *Streifzüge eines Unzeitgemäßen* 13, wo Emerson als der Heitere, der schlechterdings nicht weiß, „wie alt er schon ist und wie jung er noch sein wird“, erscheint.

Im übrigen ist man auf den Nachlaß angewiesen. Dort verraten die paar Stellen, die mit Emerson zu tun haben, sowohl höchste, ja unheimliche Begeisterung – „Emerson – Ich habe mich nie in einem Buche so zu Hause und in meinem Hause gefühlt, als – ich darf es nicht loben, es steht mir zu nahe“ (W. W. XII, 179) –, wie kritisch-kühle Distanzierung: „leider durch deutsche Philosophie verdunkelt – Milchglas“ (XII, 179 – Vgl. XI, 111).

Mit der Anführung dieser vereinzelter Hinweise ist erst der Auftakt zum Thema erreicht. Sicher ist, daß die nur beiläufig scheinende Erwähnung Emersons keineswegs als Maßstab für seinen wirklichen Einfluß gelten kann.

Es ist ziemlich leicht einzusehen, welche entscheidenden Anregungen Nietzsche vorzüglich in der Periode der „Unzeitgemäßen“ von Emerson übernommen hat. Baumgarten hat schon gezeigt, wie Nietzsche sie in der Gestaltung der zweiten Abhandlung über die Historie in ihrer Beziehung zum Leben verwertete. Ein ähnliches Mitklingen möchte man aus der ergriffenen Umschreibung des Erzieherideals in der dritten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ über Schopenhauer heraushören. Ganz in Ordnung ist es, daß ihre angriffsfreudige Polemik in einem Zitat aus Emersons „Kreisen“ gipfelt. Die Verwandtschaft mit Emersons „American Scholar“ und seinem lebhaften Appell an „man thinking“, an den ganzen, ursprünglichen Menschen, fällt auf, obwohl anzunehmen ist, daß Nietzsche diese frühe, seinerzeit aufsehenerregende Rede (die damals kaum schon in deutscher Fassung vorhanden sein konnte) nicht

gekannt habe, sondern von den Schlüsselessais „Selbstvertrauen“ und dem ausdrücklich zitierten „Kreisen“ inspiriert worden sei.

Stilistisch wie stofflich treten um diese Zeit unübersehbare Parallelen in Erscheinung. Laut Andler (op. cit., p. 340 passim), scheint es durchaus möglich, daß Nietzsche unter Anknüpfung an Emerson die Essai-form als Medium seiner ersten extraphilologischen Versuche gewählt habe. Hier arbeitete er Emersonisch; er bringt jedesmal eine ausgewogene Behandlung des jeweiligen Themas, jedoch schon mit einem erheblich größeren Einsatz an Polemik. Während die „Unzeitgemäßen“ doch zeitgemäß wirken sollten und sich diesem Vorhaben auch formal anpaßten, erschien die aphoristische Mitteilungsform, die Ausnützung des Einfalles *als* Einfall, erst mit der Umwandlung von Nietzsches Haltung in eine schwebende, die jede Möglichkeit auskostet und schließlich ans Orakelhafte grenzt. Aber selbst diese extreme Einstellung weist Emersonsche Züge auf. In der Zarathustra-Zeit nach 1880 hat Nietzsche sich besonders eingehend mit Emerson beschäftigt. Die ausdrücklichen Belege im Werke für diese Gemeinschaft sind zwar spärlich. Der Lauf unserer Betrachtungen wird jedoch zeigen, daß es mehr als glaubwürdig ist, Nietzsches Weiser sei nicht aus dem Morgenland gekommen, sondern ihm am fernen westlichen Horizont erschienen.

B. In seinen Briefen

Hier kann man sich auf zwei Quellen berufen: den Briefwechsel mit Carl von Gersdorff* und mit Franz Overbeck.**

Nietzsches Äußerungen Overbeck gegenüber lassen wir vorläufig unberücksichtigt. Sie kommen nur gelegentlich vor und gehören überdies in eine späte Phase seines Verhältnisses zu Emerson. Der Briefwechsel mit dem Jugendfreund Gersdorff hingegen ergibt eine Übersicht über seinen Umgang mit dem Amerikaner und über seine sich wandelnde Einstellung, angefangen mit der Pfortazeit bis in die Zarathustra-Epoche hinein, die das Versiegen der nur menschlichen Beziehungen in Nietzsches Leben mit sich bringt.

Allerdings ist der Überblick mehr im Spiegelbild erhalten, denn

* „Die Briefe des Freiherrn Carl von Gersdorff an Friedrich Nietzsche“, Hrsg. Karl Schlechta. Teil I: 1864–1871, Weimar 1934; Teil II: 1871–1874, Weimar 1935; Teil III: 1874–1888, Weimar 1936.

** „Friedrich Nietzsches Briefwechsel mit Franz Overbeck“, Hrsg. Dr. Richard Oehler & C. A. Bernoulli; Leipzig 1916.

leider sind fast alle Briefe, in denen sich Nietzsche über Emerson ausspricht, verlorengegangen. Gersdorffs Äußerungen zeigen immerhin, wie früh das Interesse an Emerson, der zum durchgehenden Gesprächsthema zwischen den zwei Freunden wurde, eingesetzt hat, und zwar – typischerweise – auf Anregung Nietzsches. Wie er zu Emerson gekommen ist, läßt sich nicht nachweisen. Vielleicht war es ein glücklicher Zufall, ähnlich wie bei der späteren Entdeckung von Schopenhauer in einem Leipziger Antiquariat.

Wichtig ist, was schon der junge Nietzsche aus dem Fund herausgeholt hat. Aus den Bemerkungen Gersdorffs vernimmt man, wie stetig die Beschäftigung mit Emerson war, mindestens bis zu dem Bruch in der Korrespondenz, den die Nerina-Geschichte 1877 herbeiführte. Wie der Herausgeber Schlehta in seiner Einleitung zur Archiv-Ausgabe der Briefe bemerkt, gereicht es uns gewissermaßen zum Vorteil, daß die zwei Freunde nur selten beisammen waren. Diesem Umstand verdanken wir es, daß sie ihre literarischen Neigungen ausführlich in den Briefen besprachen. Diese lebhafteste Aufnahmebereitschaft in jenen jungen Jahren gegenüber allem, was die Welt an Schönerem zu bieten hatte, ist von eigenem Reiz. Im November 1864 z. B. liest Gersdorff Dickens „Martin Chuzzlewit“, den er „verschlungen“ habe und fügt mit heiterer Ironie hinzu: „Natürlich ist nun *dieser* Roman wieder der Schönste und schließlich sind sie alle die schönsten!“

Gerade in diese Zeit fällt Nietzsches „freundschaftlicher Rat“, die „Versuche“ von Emerson zu lesen. Damals hat er den Amerikaner schon annähernd drei Jahre gekannt. Wie Nietzsche war Gersdorff am meisten von „Freundschaft“ beeindruckt, nachdem er sich den Band angeschafft und „nach seinem Werte würdig eingebunden“ seiner Bibliothek einverleibt hatte. Von diesem Essai schrieb er am 18. Dezember 1864, es verdiene „geradezu auswendig gelernt zu werden ... eine reinere, edlere Auffassung dieses Verhältnisses kann ich mir nicht denken ... ‚Geschichte‘, ‚Selbstvertrauen‘, ‚Liebe‘, ‚Vergeltung‘ sind ebenfalls vortrefflich und schon diese flüchtige Bekanntschaft mit dem Werk hat mich überzeugt, daß ich ... einen köstlichen Schatz erstanden habe“.

So begeistert diese Aussage ist, so soll sie nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß die Bewunderung für Emerson in keinem Vergleich zu dem später entfachten Enthusiasmus des jungen Freundespaars für Schopenhauer und Wagner – wieder einmal auf Veranlassung des Erzproselytenmachers Nietzsche – steht. Sonst hätte sie sicher eine umfangreichere schriftliche Niederlegung erfahren.

Gersdorff griff Emerson 1864 auf. Zehn Jahre später hatte Nietzsche sich schon an Emerson geschult. Am 9. Juli 1874 schlug er einen aus seinem Leben nicht mehr wegzudenkenden Ton an, als er aus einer in Bergün glücklich verbrachten Ferienzeit davon schrieb, wieviel „mitunter sehr Extremes und Gewagtes“ in ihm gärte: „Ich möchte wissen, bis wie weit ich solcherlei meinen besten Freunden mitteilen dürfte? – Brieflich natürlich überhaupt nicht. Und furchtsam dürft ihr auch nicht sein; ich meine, ihr solltet an einen ordentlichen *Fatalismus* in Betreff Eures Freundes glauben und damit aller Sorgen für seine Gesundheit usw. enthoben sein. Wenn er noch etwas erreichen *soll*, muß er es auch erreichen *können*. Die Macht über die Mittel gehört zum Handwerk.“

Mit dem Begriff Fatalismus ist etwas philosophisch Entscheidendes eingeführt. Dieser Schritt geschah im Zeichen Emersons, worauf schon Gersdorffs Antwort aus Gnadenberg am 19. August anspielte. Da sprach er von seiner Bereitschaft, an „ein *fatum* in Deinem und unserem Leben zu glauben“ und führte aus:

„Dazu hilft neben Deinem neuen Verleger die öftere Lektüre von Emersons ‚Führung des Lebens‘, die seit einiger Zeit wieder auf meinem Tische liegt und mich nie ungestärkt und ungefordert entläßt. In Pforta war es *novarum rerum cupiditas*, die mich zur Anschaffung des Büchleins trieb; jetzt freue ich mich seines Besitzes als eines Schatzes, dessen Wert mit der Reife der Erfahrung wächst. Diesen Schriftsteller können wir getrost in die Musterbibliothek aufnehmen.“ *

Mit Gersdorffs Auffassung war Nietzsche in jenem Monat zweifellos einverstanden. Es war seine Hauptbeschäftigung in Bergün gewesen, „Schopenhauer als Erzieher“ für Schmeitzner druckfertig zu machen. Emerson hatte er auf die Reise mitgenommen, denn kurz danach, auf dem Rückweg nach Basel von den Bayreuther Aufführungen, war „der treffliche Emerson“ ihm im Würzburger Bahnhof samt seiner Reisetasche gestohlen worden (an Gersdorff, 24. September 1874).

Gersdorffs vertiefte Einschätzung von Emersons Lehren nach den Erfahrungen eines Jahrzehntes, leuchtet ein. Wenn schon der weniger Begabte Emerson so hoch preist, so spricht dies kräftig für sein nachhaltiges Wirken unter den Freunden, um so mehr als er immer wieder genannt wird, selbst in den lebensunlustigen Zeilen, die für den Dilet-

* Laut Angabe des Nietzsche-Archivs findet sich die „Führung des Lebens“ in der Übersetzung von Mühlberg (Leipzig 1862) in der nachgelassenen Bibliothek.

tanten zunehmend charakteristisch wurden. Am 3. Dezember 1874 (zu einem Zeitpunkt, als Nietzsche den Freund immer noch anspornte, diesmal zur Lektüre des pessimistisch gestimmten Humoristen Mark Twain), berief sich Gersdorff auf Nietzsche, Emerson und Goethe als auf eine unantastbare Trias, mit der er täglich, gleichsam wie mit Schutzgeistern, gegen das „Reich der deutschen Herrlichkeit“ Umgang pflegte.

1875 las Gersdorff „Englische Charakterzüge“, aus Emersons erfolgreicher Europareise im Jahre 1847–48 hervorgegangen. Dieses Werk, das ihm und seinen Angehörigen besonders zusagte, stärkte ihn täglich, „selbst in dienstlicher Ermüdung“: „Man atmet eine reinere Luft, sobald man mit dieser reinen und freien Seele verkehrt. So lebte ich nicht umsonst“ (30. April 1876).

Daß es die reinere Luft war, die beiden Freunden vor allem in stilleren Stunden zusagte, bestätigt uns die einzige längere Aussage Nietzsches, die sich ausdrücklich auf Emerson beruft. Einige Jahre früher hatte schon der Leipziger Student dem Freund von „Stunden jener ruhigen Betrachtung“ erzählt, „wo man in Freude und Trauer gemischt über seinem Leben steht, ähnlich jenen schönen Sommertagen, die sich breit und behaglich über die Hügel hinlagern, wie Emerson sie so vortrefflich beschreibt: dann sind frei wir vom Banne des immer wachenden Willens, dann sind wir reines, anschauendes, interesseloses Auge ...“ (aus Naumburg, 7. April 1866).

“A transparent eyeball”, sagt Emerson in “Nature” und Nietzsches Zeilen verraten einen äußerst feinfühligsten Spürsinn für diese wahre Emersonsche Atmosphäre. Sie kommen von dem Manne, der sich einst nichts sehnlicher als sorgfältige Leser der eigenen Schriften wünschen würde. “The running river and the rustling corn” lautet im Original eine von Nietzsche unterstrichene Stelle in „Geschichte“ – mit wenigen, aber meisterlich geführten Strichen vermochte Emerson die gesättigte Pracht und die schwebende Ruhe eines Hochsommernachmittags hervorzurufen, festzuhalten, und dem Leser zur Gesundheit darzubieten.

Bei Gersdorff wie bei Nietzsche, war die beruhigende Wirkung Emersons eine durchgehende. Am 2. August 1883, einige Zeit nach der formalen Überwindung des Zwistes, der zur mehrjährigen Unterbrechung ihres Verkehrs geführt hatte, drückte Gersdorff aus seiner stillen Resignation auf dem Landsitz Ostrichen dem Freund seine freudige Erwartung auf den ihm versprochenen „Zarathustra“ aus. Offensichtlich wirkte schon eine periodisierende Rückschau der Lebensepochen mit,

aber Emerson blieb: „Deine anderen Schriften aus der zweiten Periode sind sauber eingebunden und erfreuen mich oft, wenn ich einmal den Tag und seine Last vergessen will. Ich lerne nun selbst, daß man nicht Besitzer, sondern Besessener ist, wie ich es von Emerson und anderen schon theoretisch wußte ...“

Und ein Jahr vorher, am 11. September 1882, hatte er seine Begeisterung beim Empfang des neuesten Buches seines nun umstrittenen Freundes, ausgedrückt: „Mich lächelte der hellgrün blaue Deckel wie ein schöner Sommermorgenhimmel an, der Titel und das Emersonsche Motto stimmten mich fröhlich, und heute noch sollst Du meinen herzlichsten Dank erhalten: denn meine Freude ist groß, beim heiligen Januarius!“

Das Buch war „Die Fröhliche Wissenschaft“ und das Motto aus Emersons „Geschichte“, in der Fabricius-Übertragung, etwas von Nietzsche modifiziert: „Dem Dichter und Weisen sind alle Dinge befreundet und geweiht, alle Erlebnisse nützlich, alle Tage heilig, alle Menschen göttlich“. (Emersons „Heilige“ ist weggefallen: „To the poet, to the philosopher, to the saint, all things are friendly and sacred, all events profitable, all days holy, all men divine“.)

Angesichts Nietzsches schwindligen Aufstieges, mit welchem kein Freund mehr Schritt zu halten vermochte, klang aber Gersdorffs zähe Treue nun etwas melancholisch. Die Erinnerung an das, was in hoffnungsvolleren Jahren zwischen den jungen Männern noch als gestaltende Kraft geteilt worden war, erschien wie das unbeholfene, wenn nicht ahnungslose Festhalten an einer Kontinuität, die faktisch nicht mehr existierte. Denn Nietzsche, der schon Schopenhauer und Wagner hinter sich hatte, war es längst nicht mehr um die irdische Freundschaft zu tun. Den Beweis für sein unwiderrufliches Entrücktsein kann man ausgerechnet bei Emerson finden, wo einige Unterstreichungen und Randbemerkungen in Nietzsches Exemplar der „Versuche“ Zeugnis von der zunehmenden Einsamkeit und dem schon hochentwickelten Gefühl des Martyriums ablegen. „1883“ steht bei diesem Satz aus „Kreisen“ geschrieben:

„Der Fortschritt eines Menschen läßt sich am Besten an der folgerechten Reihe seiner Freunde erkennen. Für jeden Freund, den er im Dienste der Wahrheit verliert, wird ihm ein besserer wieder zu Theil.“

Seiner Aufgabe ganz hingegeben – „ver-stiegen“, wie Thomas Mann sein Dilemma treffend bezeichnet hat –, fast ohne jede Bestätigung von der Außenwelt fortstrebend, suchte Nietzsche Trost bei der Versenkung in diese und zahlreiche andere zuversichtliche Äußerungen, schon in den

frühen achtziger Jahren, als Gersdorff die schwache Gebärde machte, der nun abgenutzten Freundschaft neues Leben einzuhauchen, wie auch in der allerletzten Zeit, als Nietzsches Verlassenheit vollkommen geworden war.

Was Emerson den Freunden als gemeinsame Bekanntschaft bedeutete, spürt man in einem Brief Gersdorffs, den 19. April 1876 datiert. Im fernen Hannover hatte er eine freudige Entdeckung gemacht, die er Nietzsche sofort mitteilte: „Hier liegt in einem Schaufenster R. W. Emersons ‚Neue Essays‘, übersetzt von Julian Schmidt, 1876; also das Allerneueste unseres herrlichen Freundes, dessen ‚Führung des Lebens‘ ich hierher mitnahm und auf der Reise mir vorhielt, um mich daran zu stärken“.*

Bei Nietzsche war kritische Lauterkeit die einzig aufrichtige Form der Treue. Am 26. Mai mußte er Gersdorff antworten: „Der neue Emerson ist etwas alt geworden, kommt es Dir nicht auch so vor? Die früheren Essays sind viel reicher, jetzt wiederholt er sich, und schließlich ist er mir gar zu sehr in das Leben verliebt“.

Sein scharfes Auge sah richtig. Tatsächlich war die letzte Sammlung aus alten „Reststücken“ von ungleicher Qualität mühsam zusammengestellt, und zwar nicht einmal von dem nun hindämmernden Emerson selbst, sondern von seinem Freund James Elliot Cabot, dem er die unerwünschte Aufgabe überwiesen hatte. Zugleich aber machte Nietzsche mit seinem abwehrenden Urteil über den „Herrlichen“ eine Aussage über sich selbst, auf die in der Folge zurückgegriffen werden muß.

C. In den Juvenilien: die kritische Wendung

Nicht nur Gersdorff hat sich an der Lektüre der „Führung des Lebens“ gestärkt. Als Siebzehnjähriger beschäftigte sich Nietzsche schon mit diesem, wohl prägnantesten aller Werke Emersons.

Diese Beschäftigung fand ihren unmittelbaren Niederschlag in zwei im Frühling des Jahres 1862 geschriebenen Aufsätzen, die jeder Untersuchung von Nietzsches Umgang mit Emerson vorangestellt werden müssen. Auch ohne Hilfe des Exemplars selber bzw. des Exzerptenheftes, das den Fragmenten vermutlich zugrunde lag, lassen sich wesentliche Schlüsse aus ihnen ziehen.

* R. W. E., „Neue Essays“ („Letters & Social Aims“). Diese Ausgabe von „skimmed Emerson“ (Rusk) befindet sich auch in Nietzsches nachgelassener Bibliothek.

Die zwei Aufsätze, die Nietzsche als „Gedanken“, scheinbar nur für sich und seine nächsten Freunde und nicht etwa als Schulaufgabe niederschrieb, hängen aufs engste miteinander zusammen und behandeln eigentlich dasselbe Thema. Schon die Titel deuten dies an: „Fatum und Geschichte“ und „Willensfreiheit und Fatum“.*

Mit den Aufsätzen ist ein Wendepunkt bezeichnet. Zum ersten Male denkt der junge Nietzsche zögernd-kritisch. Bis dahin ist er das Musterkind aus einer frommen Familie, Primus seiner Klasse in Schulpforta, der alles, was ihm von Angehörigen und Lehrern an christlich verankerter Wahrheit geboten wird, gehorsam und vertrauensvoll hinnimmt. Besonders heftig ist seine Naturschwärmerei, ebenso die augustinische Art, in der er Gott oder Christus in zahlreichen Gedichten anredet. Doch erstaunlich früh erwacht sein Interesse am Problem der Freiheit. Im April 1859 schreibt er an seinen Freund Wilhelm Pinder:

„Hier schicke ich Dir auch ein Thema: Über die göttliche und menschliche Freiheit. Vielleicht findest Du auch hie und da ein Stündchen, wo Du darüber nachdenken und schreiben kannst. Es ist die Freiheit einer der wichtigsten Punkte. Wirf doch nur die Frage auf. Was ist Freiheit? Wer ist frei? Was ist Willensfreiheit? usw. ...“

Im folgenden Monat an denselben: „Prometheus ist mir jetzt ein sehr interessanter (sic) Stoff geworden und es wäre mir sehr lieb, wenn wir beide unsere Gedanken darüber aufschrieben“.

Er schlägt folgende Verteilung des Materials vor:

- „I. Titanen,
- II. Prometheus,
- III. Epimetheus und Pandora,
- IV. Die letzten Schicksale (sic) des Prometheus,
- V. Epimetheus und Prometheus, Pandora (gegenseitiges Verhältniss),
- VI. Das Ende des Zeus (im Verhältniss zu den deutschen Sagen) ...“

Man beachte, wie stark das frühe Suchen nach einer Sinnbeziehung zwischen Göttern und Menschen in einigen Sätzen aus der immer neu komponierten Lebensbeschreibung (eine erste, gottdurchtränkte Fassung stammt aus dem Spätsommer 1858), ganz ohne die Trotzhaltung des goetheschen Kraftgenies zur Sprache kommt. Verschwunden sind

* „Jugendschriften“, Hrsg. Hans Joachim Motte. Friedrich Nietzsche Historisch-Kritische Gesamtausgabe, Bd. I u. II, München 1933–34.

das Du und Du und die Anrufe an Gott, doch ist Mai 1861 die Haltung immer noch demütig-vertrauensvoll:

„Nur auf einem guten Wesen, und zwar auf einem Prinzip des Guten kann die Austheilung der Geschicke ruhen, und wir müssen nicht verwegen den Schleier zu heben wagen, der über der Leitung unserer Verhältnisse gebreitet ist . . . Was geschieht, das geschieht nicht von Ungefähr, ein höheres Wesen leitet berechnend und bedeutungsvoll alles Erschaffene.“

Vom Anfang seiner Pfortazeit an plagen ihn die Fragen der Freiheit und des Menschen Stellung im All fortwährend. Schon November 1858 hat er unter „Deutsche Arbeiten“ für das erste Semester notiert:

„De libertate
Freiheit? . . .
Gott nicht gut nicht böse
erhaben über menschliche Begriffe
De voluntatis libertate
Vorherbestimmung?
Unbeschränkte Macht Gottes?
De dei libertate
. . . Bei rechtschaffenen Arbeiten
fehlt Gottes Segen nicht . . .“

Infolge der wiederholten Beschäftigung mit diesen Problemen – in christlicher Sicht, natürlich –, ist schon der Jüngling für die Aufnahme einer Darlegung solcher Kernthemen aus nichtchristlichen Voraussetzungen ungemein reif geworden. Zu diesem Zeitpunkt schließt er Bekanntschaft mit Emerson. Ehe er sich noch die Entdeckung ganz zu eigen gemacht hat, unternimmt er es schon, im Geiste Emersons zu schreiben, und zwar von:

1. „Fatum und Geschichte“

a) Schon der erste Satz dieses Aufsatzes aus dem Frühjahr 1862 kündigt einen durchgreifenden Wechsel der Tonart an:

„Wenn wir mit freiem, unbefangenen Blick die christliche Lehre und Kirchengeschichte anschauen könnten, so würden wir manche den allgemeinen Ideen widerstrebende Ansichten aussprechen müssen . . .“

Mag auch im Gang dieser Betrachtung der Ton etwas altklug klingen, so ist es mit der kindlichen Unschuld jetzt doch unwiderruflich

vorbei. Über jede Unreife des Stils hilft der echt Nietzesche Ernst, mit dem der Jüngling auf das Problem losgeht, hinweg. Aus der heutigen Perspektive, wo man das Ganze seines Philosophierens vor Augen hat, scheint dieses erste, ergriffene Tasten ins Unermeßliche wie mit dem rohen Stoff und der Ahnung kommender Errungenschaften beladen.

Obwohl Nietzsche schon von einem „freieren Standpunkt“ aus zu sehen vermeint, ist er sich des frevelhaften Wagnisses, sich gegen das Übergewicht seiner ganzen Erziehung aufzulehnen, nur allzu bewußt. Ihm tut sich etwas Unübersehbares auf; „Ein solcher Versuch ist nicht das Werk einiger Wochen, sondern eines Lebens“. Und im voraus schon ahnt man das Scheitern, das sich aus diesem kühnen Versuch ergeben muß: „Sich in das Meer des Zweifels hinauszuwagen, ohne Kompaß und Führer ist Thorheit und Verderben für unentwickelte Köpfe, die meisten werden von Stürmen verschlagen, nur sehr wenige entdecken neue Länder“.

Auf diesem Ozean der Spekulation überschleicht einen die Sehnsucht nach dem festen Lande der Geschichte und Naturwissenschaft, der „Verkünderinnen unserer Zukunft“. Denn unser bisheriges Weltbild, dessen Sturz ungeheure Umwälzungen mit sich bringen wird, ruht auf unüberprüften Annahmen. Ob man dann stark genug sei, sie zu überwinden, bleibt fragwürdig und dennoch „den Eindruck zu beobachten, den solche Zweifel auf das Gemüth machen, das muß einem jeden einen Beitrag zu seiner eignen Kulturgeschichte sein. Es ist nicht anders denkbar, als daß auch etwas haft enbleibt, ein Ergebniss aller jener Spekulation, was nicht immer ein Wissen, sondern auch ein Glaube sein kann, ja was selbst ein moralisches Gefühl bisweilen anregt oder niederdrückt“.

Damit soll gesagt sein, daß sich die Moral wandelt wie die Menschheit, die sie erfährt und der sie gilt: sie ist von der *menschlichen* Entwicklung her zu begreifen. Aber auch der Mensch wird relativiert als eine Stufe unter anderen in der von Gott bestimmten Rangordnung der Schöpfung. Dieser schwer zu ertragende Gedanke entreißt dem jungen Denker einen Schrei der Verzweiflung.

„Hat dies ewige Werden nie ein Ende? . . . Ist der Mensch nur Mittel oder ist er Zweck?“

Von sich aus kann der Mensch nur vernehmen, wie der Gang der Geschichte sich in dem „Zifferblatt“ ihrer Ereignisse offenbart. Ohne höheres Vorhaben einsehen zu können, begreift man, wie aus der Quelle der Humanität das Erdenleben sich in mannigfacher Gestalt

dartut und wie die Gestalten zu Gemeingut werden, bis sie sich dann wieder einmal spalten, um, miteinanderringend, andere Gestaltungen aufs Neue hervorzubringen: „Ein Kämpfen und Wogen verschiedenster Strömungen mit Ebbe und Fluth, alle dem ewigen Ozeane zu“.

Das Schwergewicht dieser Deutung des Geschichtsprozesses ruht schon auffallend auf der Immanenz, doch immer noch im Zeichen von einer höheren Schöpferkraft und in bezug auf sie.

Das Weltgeschehen kann man sich in *Kreisen* denken, unter denen der innere Kreis Mensch von sich auf größere Kreise oder Dimensionen abstrahiert. Dieser Vorstellung zufolge kommt es darauf an, „das gemeinsame Zentrum aller Schwingungen“ aufzudecken, um gleichsam das Welträtsel zu lösen. Das wäre die Aufgabe der Naturwissenschaft.

b) So lautet die erste, ontologisch gerichtete Überlegung des Problems: Erhellung des Weltraumes erfolgt mittels Analogie.

Die zweite Überlegung entspringt dem Gleichgewichtsproblem im Spiel der Kräfte. Indem das Weltgeschehen auf seiner Bahn unaufhaltsam weiterrückt, steht der Mensch als „innerster Kreis“ desselben nicht still, sondern wird mitfortgerissen. Mit der aufs äußerste ausgerichteten Fragestellung entsteht die unvergleichlich wichtige „Frage um Berechtigung des Individuums zum Volk, des Volkes zur Menschheit, der Menschheit zur Welt; hier auch das Grundverhältnis von *Fatum* und *Geschichte*“.

Ferner stößt man damit auf das im eminentesten Sinne moderne Problem des Glückes und seiner Bestimmung. Wird es durch die Ereignisse geprägt, „oder ist nicht vielmehr unser Temperament gleichsam der Farbton aller Ereignisse? Tritt uns nicht alles im Spiegel unserer eignen Persönlichkeit entgegen?“ Als Ererbtes kann Temperament in seinem engen Zusammenhang mit den Gegebenheiten: Körper, Vorfahren, auch Umgebung fatal wirken. Der Mensch, wehrlos beeinflußt, hat nicht einmal die Fähigkeit zu erkennen, *daß* er beeinflußt sei. Daher das beklemmende Gefühl der Bedrohung seiner Selbstständigkeit, nicht nur als Individuum, sondern auch auf gemeinschaftlicher Ebene als Volk, was sich schon in der Vielfalt der Reaktionen unter den verschiedenen Völkern zu gleichen Ereignissen abzeichnet. Schon diese Feststellung beweist die Unhaltbarkeit – „Beschränktheit“, sagt Nietzsche – jener utopischen Entwürfe, die der ganzen Menschheit irgendeine stereotype Form von Gesellschaft auferlegen möchten. „Denn der Mensch ist nie derselbe wieder. Sobald es aber möglich wäre, durch

einen starken Willen die ganze Weltvergangenheit umzustürzen, sofort träten wir in die Reihe unabhängiger Götter, und Weltgeschichte hieße dann für uns nichts als ein träumerisches Selbstentrücktsein.“

So herrscht das Gegensatzpaar: freier Wille – Fatum vor, und der junge Nietzsche läßt keinen Zweifel aufkommen über seine Bereitschaft, sich dieses Gegensatzes geistig zu bemächtigen. Der freie Wille ist „das unendlich Freie, Schweifende, der Geist“, das Fatum ist „eine Nothwendigkeit“, wenn irgendein Sinn der Erscheinungswelt zugrundeliegt, und „freier Wille ohne Fatum ist ebenso wenig denkbar, wie Geist ohne Reelles, Gutes ohne Böses. Denn erst der Gegensatz macht die Eigenschaft“. Umgekehrt wäre „der Mensch ein Spielball dunkel wirkender Kräfte“, wenn das Fatum – in der säkular geprägten Sprache des letzten Jahrhunderts: der Determinismus – unbeschränkt freien Lauf genösse.

„Vielleicht“, schließt der Aufsatz, „ist in ähnlicher Weise, wie der Geist nur die unendlich kleinste Substanz, das Gute nur die subtilste Entwicklung des Bösen aus sich heraus sein kann, der freie Wille nichts als die höchste Potenz des Fatums“. Mag diese Schlußfolgerung an Fausts „Teil von jener Kraft“ erinnern, so geht sie doch in jener christlichen Luft, in der auch das goethesche Ebenbild menschlichen Strebens erlöst wird, auf. Das Leben, wie Emerson in „Der höheren Seele“ sagt, wird auf eine Erwartung zurückgeführt:

„Denn es muß noch höhere Principien geben, vor denen alle Unterschiede in eine große Einheitlichkeit zusammenfließen, vor denen alles Entwicklung, Stufenfolge ist, alles einem ungeheuren Ozeane zuströmt, wo sich alle Entwicklungshebel der Welt wiederfinden, vereinigt, verschmolzen, all-eins.“

Grundsätzlich braucht der Jüngling christlich gemünzte Begriffe, um seine Zweifel an der Selbstverständlichkeit christlicher Wahrheit auszudrücken. Dies tut er, weil die historischen Bedingungen ihm keine andere Möglichkeit geben. Der spezifische Anstoß, die Sache zu durchdenken und gleichzeitig ein absolutes Prinzip beizubehalten, das die erörterten Phänomene umgreift, rührt aber – dies sei zunächst nur als Behauptung verzeichnet – von Emerson her.

2. „Willensfreiheit und Fatum“

Mit dem ersten Aufsatz zusammengekommen, scheint dieses kürzere Stück, April 1862 datiert, die Vermutung zu rechtfertigen, jene Früh-

lingsferien dürften als Umwandlungsperiode mindestens einen ebenbürtigen Platz neben der bekannten Zeit im Jahre 1866 einnehmen, als Nietzsche, in seine Theogonis-Arbeit unausgesetzt vertieft, nachdem die Bonner Enttäuschung schon überwunden war, und er das erste Semester in Leipzig hinter sich hatte, zum ersten Male seine Berufung zur Philologie wirklich spürte. Doch bei dem Universitätsstudenten war die Folge das Gefühl der Sicherheit, den eigenen Weg gefunden zu haben, während der Pfortaschüler dagegen die ersten, schwankenden Schritte hinaus ins „Meer des Zweifels“ macht, die ja weitaus bezeichnender für sein Leben sind.

Im Wesentlichen bietet der zweite Aufsatz eine Fortsetzung der eben erörterten Gedanken. Nochmals geht es um die Umgrenzung der Willensfreiheit: wie ist ihr Spielraum zu ermessen? Während ihr Wirkungsbereich so groß wie der Umfang des Gehirns ist und sie also der Steigerung bis zu dieser Grenze fähig ist, verhält sich die Betätigung des Willens anders: „das Vermögen hiezu ist uns fatalistisch zugemessen“.

In der Lebensführung gilt Fatum jedoch nicht als Ausrede für das Versagen, denn es findet seinen Gegenpart in der Willensfreiheit. Aus diesem Grunde zeichnen sich fatumsgläubige Völker durch Willensstärke aus, während diejenigen Menschen, die der Freiheit zu entfliehen wännen, indem sie aus verkehrter Auffassung christlicher Grundsätze sich in ihrem Sosein dem Lauf der Dinge hingeben, „sich von den Umständen auf eine entwürdigende Art leiten lassen“. (In diesem Zusammenhang sei auf das Fragment eines Briefes vom 27. April 1862 an die Schulfreunde Gustav Krug und Wilhelm Pinder hingewiesen.)

Ferner gewinnt der Fatumsgedanke seine reale inhaltliche Bedeutung erst durch den handelnden Menschen, der das eigene Fatum, die ihm angemessenen Ereignisse schafft. Nicht erst mit dem Aufgehen des Bewußtseins setzt diese Tätigkeit ein: schon vor der Geburt, ja sogar schon („wer kann hier entscheiden“?) in den Vorfahren könnte sie beginnen. Das wäre jedenfalls nur die sinngemäße Folgerung aus dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Diejenigen, die diesen Glauben besitzen, redet Nietzsche mit einem bewußt distanzierteren „Ihr“ an und weist darauf hin, daß auch „der Hindu sagt: Fatum ist nichts als die Thaten, die wir in einem früheren Zustande unseres Seins begangen haben.“

Freier Wille als Grundkapazität ist ebenfalls „nur ein Abstraktum und bedeutet die Fähigkeit, bewußt zu handeln“. Er drückt eine

Willensrichtung aus, selbst wenn man ein Objekt noch nicht ins Auge gefaßt hat, sondern von Eindrücken geleitet wird. Denn „die Seelenthätigkeit dauert fort und ebenso ungeschwächt, wenn wir sie auch nicht mit unsern geistigen Augen betrachten“, ähnlich wie man des Lichtes und der Wärme der Sonne bewußt sein kann, wenn man diese auch nicht mit den Sinnen unmittelbar wahrnimmt.

Die Schlußfolgerungen aus dem geschilderten Gedankengang ergeben sich wie von selbst in folgender Synthese: „Wenn wir also den Begriff des unbewußten Handelns nicht bloß (sic) als ein Sichleitenlassen von früheren Eindrücken nehmen, so entschwindet für uns der strenge Unterschied von Fatum und freiem Willen und beide Begriffe verschwimmen zu der Idee der Individualität“. Das steigende Leben, aus dem nur Organischen gegen die Bildung (die Entelechie) hin, verkörpert diese Idee in stets zunehmendem Maße.

So mündet das Gedachte wie in der ersten Abhandlung in ein kinetisches Gleichgewicht:

„In der Willensfreiheit liegt für das Individuum das Prinzip der Absonderung, der Lostrennung vom Ganzen, der absoluten Unbeschränktheit; das Fatum aber setzt den Menschen wieder in organische Verbindung mit der Gesamtentwicklung und nöthigt ihn, indem es ihn zu beherrschen sucht, zur freien Gegenkraftentwicklung; die fatumlose, absolute Willensfreiheit würde den Menschen zum Gott machen, das fatalistische Prinzip zu einem Automaten“.

3. Emersons „Fatum“

a) Der Gang der Betrachtung

Auf Schritt und Tritt, in jedem wichtigen Gedanken dieser Jugendaufsätze und mehr als einmal im Wortlaut selbst, verrät der flügge Philosoph Nietzsche seine Verpflichtung Emerson gegenüber.

„Fatum“ heißt der Leitessai zum Band „Führung des Lebens“, den er ohne jeden Zweifel um jene Zeit studiert hat. Dem Essai wird folgender Leitspruch beigelegt:

“Delicate omens traced in air
To the lone bard true witness bare . . .
Well might then the poet scorn
To learn of scribe or courier
Hints written in vaster character . . .

For the prevision is allied
Unto the thing so signified;
Or say, the foresight that awaits
Is the same Genius that creates.*

Was die Sammlung vor allem auszeichnet, ist eine Nähe der Aktualität, die – im handgreiflichen Sinne jedenfalls – bei Emerson keineswegs selbstverständlich ist. So fällt es auf, daß er schon beim Ausgangspunkt des Essais auf die Frage der Gegenwart ("the times") und auf das, was jeder Einzelne für sie tun kann, eingeht. Nun hat man von Emerson zu keiner Zeit eine augenscheinliche „pragmatische“ Antwort zu erwarten. Seine Lösung hat schon pragmatische Relevanz, aber in der Weise, daß das sogenannte Problem des Zeitalters, seines und jedes Zeitalters, zuletzt ein Problem der Lebensführung ist. Denn wir Menschen bestimmen jeweils das eigene Zeitalter und "we can only obey our own polarity", die aus zwei Komponenten besteht: Fatum und Freiheit, von denen jeder Wahrheitsträger ist (vgl. Nietzsche: „zwei sich gewachsene Gegner“).

Das von der unsentimentalen Natur auferlegte Fatum ist unbarmherzig: „Concentrische Mittel zu einem Ziele entscheiden das Geschick – die Organisation den Charakter“*. Vorherbestimmt sind wir durch die Abstammung und unsere Zukunft ist vom Umfang des Gehirns geprägt (vgl. Nietzsche: „ohne über die durch den Bau des Gehirns bestimmten Grenzen hinauszukommen“). In der Wissenschaft sind "power and circumstances" die zwei von der Natur bedingten Faktoren, die berücksichtigt werden müssen: „Das Buch der Natur ist das Buch des Schicksals“. Demnach ist auch die jetzige Erdenbevölkerung eine bedingte, nicht die Bestmögliche, sondern die Beste, die jetzt existieren könnte. Diese harten Wirklichkeiten sind die unumgänglichen, die den Menschen umgrenzen:

„Des Menschen Macht ist von einer Nothwendigkeit umschlossen, deren Umfang er erst kennen lernt, wenn er nach vielen Versuchen an allen Seiten gegen dieselbe angerannt ist . . . Das Element, welches die gesamte Natur durchdringt und welches wir gemeinhin Fatum nennen, ist uns als Begrenzung bekannt.“

Jedoch – man bemerke die Emerson'sche Wendung – kann dieses Faktum durch das Wachstum der Seele eine Läuterung erfahren, so

* Für deutsche Zitate benutzen wir dieselbe Fassung, die Nietzsche gelesen hat: die Mühlberg Übertragung (E. Sartorius), 2. Auflage.

daß im höheren Sinne schließlich „selbst der Gedanke über dem Fatum“ ist, „auch er muß ewigen Gesetzen gehorchen“.

In der anderen Wagschale steht das Faktum, das als Herr sogar der „Umstände“ angesprochen wird: „power“. „Wenn das Fatum die Kraft verfolgt und beschränkt, so erwartet und bekämpft die Kraft das Fatum“. Der Mensch ist mehr als bloße Naturgeschichte; er ist „ein lebendiger Antagonismus, ein Versuch die Pole des Universums zusammen zu ziehen“ und mit den Waffen der Gedankenkraft ausgerüstet, die ihn befähigen, die Natur zu gestalten und umzugestalten. „Freiheit ist nothwendig . . . die menschliche Freiheit ein Theil des Fatums . . . so wie der Mensch denkt, ist er frei“. (Vgl. Nietzsche: „der freie Wille nichts als die höchste Potenz des Fatums . . . Freiheit des Willens, in sich nichts anderes als Freiheit des Gedankens“.)

Darum hegen instinktkräftige und heroische Rassen einen stolzen Glauben an das Fatum, „sie verbinden sich mit ihm, eine liebende Hingebung geht mit der That“ (vgl. Nietzsche: „die an ein Fatum glaubenden Völker zeichnen sich durch Kraft und Willensstärke aus“). In dieser „Verschwörung“ wird das Fatum – weit davon entfernt, als Anlaß zum Ausweichen zu gelten – tauglich gebraucht, um „unser eigenes Dasein zu der Erhabenheit der Natur zu erheben . . . Der beste Gebrauch, den man vom Fatum machen kann, ist, einen fatalistischen Muth daraus zu schöpfen (vgl. Nietzsche: „Ergebung und Demut . . . Deckmäntel für feige Furchtsamkeit, dem Geschick mit Entschiedenheit entgegenzutreten“).

Dazu kommen noch die schöpferischen Kräfte, die uns aus der Knechtschaft in die Freiheit führen. Diese Seligkeit aber „ist nicht in uns, sondern wir sind in (ihr) . . . wir ahnen etwas von einer Souveränität . . . Ein Willensstrom in der Richtung des Rechten und Nothwendigen weht seit Ewigkeiten durch das Reich der Geister“ (vgl. Nietzsche: „höhere Principien . . . , vor denen alle Unterschiede in eine große Einheitlichkeit zusammenfließen“).

Mit der Kunde dieser Wahrheit kommt zugleich der Wunsch, daß sie vorherrschen solle. Das immer wiederholte Emerson'sche Shibboleth zur Kennzeichnung der Befreiung ist: „the moral sentiment“. „Wenn die Macht an sich im Willen concentrirt, so muß er der Ausdruck der gemeinsamen Kraft sein.“ Um wirksam zu sein, muß man also glauben, und zwar an ein Unbedingtes. Heroismus und Mut sind keine Argumente, sondern „sallies of freedom“.

Einsicht allein und Güte allein: weder die eine noch die andere genügt, um die Energie des Willens hervorzubringen, die erst aus der Verschmelzung der beiden erfolgt. Ein Mensch muß in seinen *Willen* verwandelt werden. „Man kann kühnlich sagen, daß ein Mann noch keine rechte Erkenntnis von der Wahrheit hat, der nicht von ihr so durchdrungen ist, daß er bereit ist als ihr Märtyrer zu sterben“, ja „The one serious and formidable thing in nature is a will“.

Kraft seines Willens also transzendiert der Held das *Fatum*. Gipfel und Abschluß der Gedankenführung, in der durchaus Emersonisch gearteten Steigerung der als Erstes postulierten Synthese, erscheinen bei der Herbeiführung eines melioristischen Antriebes als Weg zur Versöhnung, d. h. „Wir können selbst jene Beschränkung zugeben, wenn wir wissen, daß sie ein Maßstab für die wachsende Menschenkraft ist“. Von der Überzeugung getragen, daß „das *Fatum* Verbesserung in sich schließt“, harrt man mit einer Geduld, deren Fundament die Allbezogenheit ist, die „not somewhere and sometimes, but everywhere and always“ waltet. So wäre „*Fatum*“ die einstweilen zu gebrauchende Bezeichnung für das noch nicht Durchschaute, um selbst aus Mangel und Katastrophe die Lehre zu ziehen, die dem Aufbau einer positiven Lebensführung dient. Ob solche Anstrengungen gelingen oder nicht, ist von nebensächlicher Bedeutung. „They tell as tendency“ – und darauf kommt es an.

In dem ineinandergreifenden Gewebe von Beziehungen im All, sind *Fatum* und Freiheit untrennbar: „Unser Leben ist harmonisch (consentaneous) und weit verzweigt“. Weil die Natur nicht von Ungefähr vorgeht, erfolgt auch die Anpassung nicht zufällig. Das Geheimnis der Welt ist „the tie between person and event“. „So wie Personen Ereignisse, so schaffen Ereignisse Personen.“ (Vgl. Nietzsche: „der Mensch schafft seine eignen Ereignisse“.) So wird das Geschick zu einer Frucht des Charakters und gestaltet sich dementsprechend labil: „Events expand with the character . . . He looks like a piece of luck, but is a piece of causation“.

Der Schlüssel zum Weltgeschehen ist also das Geheimnis der Wechselwirkungen, wo Natur und Geist sich wie zwei Buben benehmen, „die sich auf dem Grenzsteine des Trottoirs hin- und herzerren. Jedes Ding treibt oder wird getrieben, und Natur und Geist befinden sich in einem fortwährenden gleichgewichtigen Schwanken“. Hinzu kommt noch die Überlegung, daß in jeder Epoche gewisse Ideen zeitgemäß und an der Reihe sind, von feinfühligem Menschen verkündigt zu werden. Die

Moral, die diese Einsichtigen lehren, ist „daß wir finden, was wir suchen, während das, was wir vermeiden, auch uns flieht“.

Steht dies im Widerspruch zum Vorhergehenden? Sicher erlaubt sich Emerson oft genug die Freiheit, sich zu widersprechen. Hier aber liegt es eigentlich so: Emerson greift dem Fatum voraus, indem er sich mit philosophischer Bedachtsamkeit auf den ihm einst von seiner Tante Mary Moody zugeteilten Spruch beruft, „Do what you are afraid to do“.

Glaubt man an das dargestellte „Doppelbewußtsein“, hat man gelernt, als geistiger Reitkünstler die zwei Pferde Freiheit und Fatum, seiner privaten und seiner gesellschaftlichen Natur entsprechend, zu handhaben, so hat man sich dem Mysterium der Stellung des Menschen im All genähert. Diese „gesegnete Einheit . . ., welche Natur und Seelen in vollkommener Freiheit erhält und jedes Atom zwingt, einem allgemeinen Zwecke zu dienen“, ist als Geheimnis zu ergreifen. Eine „schöne Nothwendigkeit“ ist dieses undurchdringliche Gesetz, das „höher ist als alle Begriffe, Personen auflöst und die Natur belebt, aber von dem, der reinen Herzens ist, erheischt, daß er sich mit all“ seiner Allmacht bekleide.

b) Die Einwirkung auf Nietzsche

Die Jugendaufzeichnungen Nietzsches mit ihrer unheimlichen Fülle an Hinweisen auf sein reifes Philosophieren sind bisher viel zu wenig beachtet worden. Selbst wer Emerson nicht kennt, kann sich allein schon durch die in Klammern angeführten Vergleiche von dem gewaltigen Eindruck, den der Amerikaner auf Nietzsche machte, überzeugen. Dies wird noch augenfälliger durch die Feststellung, daß Emersons „Fatum“ zweimal – und zwar als die einzige ausdrücklich erwähnte Quelle – zitiert wird.

Das erste Zitat lautet: „Frage geistreiche Mediziner, sagt Emerson, wie viel Temperament nicht entscheidet und was es überhaupt nicht entscheidet“ (in der Originalfassung: „Ask Spurzheim, ask the doctors, ask Quetelet, if temperaments decide nothing? or if there be anything they do not decide?“). Das zweite wird dem Leitspruch – mit dem Emerson, der „Weisheits“-Philosoph, seine Schriften gewöhnlich versah – zum „Fatum“ entnommen:

„Immer ist der Gedanke vereint

Mit dem Ding, das als sein Ausdruck erscheint“

(vgl. S. 20 oben).

Da schon diese Hinweise das unzweifelbare Vorhandensein einer Spur erkennen lassen, sei nun versucht, der spezifischen Herkunft der vom jungen Nietzsche exponierten Ideen nachzugehen.

Der im fünften Abschnitt von „Fatum und Geschichte“ gebrauchte Ausdruck „Meer des Zweifels“ zeichnet sich kaum durch Originalität aus, doch ist er insofern von Interesse, als er bereits in den „Kreisen“ (deren Niederschlag sich ebenfalls in den vorliegenden Aufsätzen findet) vorkommt:

„Der neue Zustand wird immer von dem alten gehaßt, und Alle, die in diesem beharren, fühlen, daß es sie gleichsam wie ein bodenloser Skepticismus (abyss of scepticism) überkommt“ (von dem späteren Nietzsche unterstrichen).

Nebenbei bemerkt, klingt schon hier, wie auch an anderen unterstrichenen Stellen desselben Essays, ein Motiv mit, das im Laufe von Nietzsches Denken immer bedeutender wird: die „Unschuld des Werdens“ („Fürchte nicht die Verallgemeinerung des Neuen“. „Versuche“, S. 224 passim).

Wichtig und bezeichnend für die Aufzeichnungen sind die Nachklänge von Emersons Aussagen, die die „Immanenz“ der Menschheitsentwicklung berühren. Auf die Frage, „ob die Menschheit nur eine Stufe . . . im Werdenden sei“, antwortet Nietzsches rhetorischer Verzweiflungsausruf wie das Stöhnen des Schwermütigen, der die ganze Last des Schöpfungsmysteriums in sich herumträgt und tragen *will*. So schwärmerisch dieser Ausruf tönen mag, ist er doch in Anbetracht dessen, was Nietzsche in der Folge kämpfend zu erringen versucht hat, nicht zu unterschätzen. Denn hier zeigt sich das erste Keimen jener künftigen Blüte, von der man jede Entfaltungsstufe oder keine ernst nehmen muß.

Dieser Problematik nachgehend, sagt Emerson in „Fatum“: „Die Bevölkerung der Erde ist eine bedingte Bevölkerung; nicht die beste, aber die beste, die jetzt eben leben kann.“ (Vgl. Nietzsche oben und „Kreise“, S. 230 der „Versuche“ passim: „Diese mannigfachen, beständigen Eigenschaften . . ., welche um nichts als um ihrer selbst willen da zu sein scheinen, sind nur Mittel und Methoden . . .“).

Weiter liest man beim jungen Nietzsche von der Kreisbewegung der Welt, die ihren Ausgang im Innenkreis „Mensch“ nimmt. Dieser Satz verrät seine Vertrautheit mit der Grundthematik des schon oft erwähnten Essays „Kreise“: der Mensch als einziger zuverlässiger Boden jeder

Erkenntnis. Sie steht im Innersten der Gedankenwelt Nietzsches und Emersons und wird sonst vorzüglich in den Essais „Geschichte“ und „Selbstvertrauen“ – zwei Hauptaussagen Emersons, die den jungen und den älteren Nietzsche in ihren Bann gezogen haben – entfaltet.

Mit den Aussagen in „Kreisen“ ist die anschauliche Kraft jenes schon angeführten Satzes in „Fatum“ vergleichbar, wo von der Notwendigkeit gesprochen wird, deren Umfang der Mensch „erst kennen lernt, wenn er nach vielen Versuchen an allen Seiten gegen dieselbe angerannt ist“. Die Art, wie der Jüngling dieses Gleichnis wörtlich übernimmt, zusammen mit dem Interesse, das auch der Mann ihm entgegengebracht hat, läßt keine andere Quelle für das Kreisbild, das er in „Fatum und Geschichte“ in schicksalhafter Anhnung der eigenen Problematik verwendet, in Frage kommen:

„Die höchste Auffassung von Universalgeschichte ist für den Menschen unmöglich; der große Historiker aber wird ebenso wie der große Philosoph Prophet, denn beide abstrahieren von inneren Kreisen auf äußere.“

In einem wichtigen Punkt aber scheint Nietzsche schon von Emerson abzuweichen, nämlich in seiner Bewertung der Rolle, welche der Naturwissenschaft im Ringen um Erkenntnis zugeschrieben werden soll. Schon möchte das Innerweltliche das letzte Wort haben, obwohl auch Emerson in „Fatum“ einmal im Geiste Bacons zu schreiben wagt, daß Fatum nur ein Name ist „für Facta, die im Feuer des menschlichen Gedankens noch nicht geläutert, für Ursachen, in deren letzten Grund wir noch nicht eingedrungen sind“. Aber hier spricht Emerson gegen sein besseres Wissen, sagt er doch in „Natur“: „Die Natur will nicht erforscht werden.“

Der Kampfcharakter, den Nietzsche in den Gang der Geschichte schon in dieser frühen Zeit hineinliest, wird nirgends bei Emerson so radikal zum Ausdruck gebracht, kann es auch nicht, denn Emersons Urüberzeugung nach – und hier dürften *wir* vielleicht die Frage aufwerfen, „wie viel Temperament nicht entscheidet und was es überhaupt nicht entscheidet“ – ist die Welt, nachdem die bloß trügerischen Einzelheiten durchschaut sind, im Grunde eine harmonische, der zu vertrauen ist. Das Problem des oft strittigen Verhältnisses zwischen Einzelwillen und Gesamtwillen hat jedoch auch Emerson lebenslänglich zu schaffen gemacht, setzte er doch über eine spätere Sammlung seiner Schriften den Titel „Gesellschaft und Einsamkeit“. Nur bedeuten ihm Kampf und

Spannungen nichts Endgültiges, vielmehr ist er darauf bedacht, indem er die Bezogenheit aller Einzelfaktoren immanenter Prägung aufzeigt, auf ihre Vereinigung hinzuzielen. Wem das Spiel der Kräfte durchsichtig wird, wem also die letzte Einheit aufgegangen ist, der versteht seine Einsicht zu benutzen und wird mächtig. Seine Mächtigkeit drückt sich aber nicht in seiner Geschicklichkeit aus, sich aus welchen Gründen auch immer durchzusetzen, sondern in der ruhigen Überlegenheit seines Wissens.

Stark fatalistisch geprägt und direkt von Emerson hergeleitet ist um diese Zeit Nietzsches Auffassung von der Möglichkeit des Glückes – im Sinne des jedem Menschen auf dem Lebensweg vorgeschriebenen Spielraumes – als durch Temperament bedingt. „Die Menschen stecken im Körper wie in einer ledernen Scheide“, heißt es in den einleitenden Paragraphen zu „Fatum“, und des Menschen Zukunft „ist ihm schon in den Windeln vorgezeichnet“.

In größerem Umfang gilt die Feststellung für ganze Völker. Sie wird durch die Art und Weise belegt, wie verschiedene Gemeinschaften auf an sich ähnliche Ereignisse unterschiedlich reagieren. Obwohl diese Auffassung in den bis jetzt berücksichtigten Essays nicht ausdrücklich zu finden ist, läßt doch Emerson keinen Zweifel über seine Stellungnahme zum Versuch, „der ganzen Menschheit irgend eine spezielle Form der Gesellschaft“ auszudrücken. An anderen Stellen, beispielsweise in den „*Historic Notes of Life and Letters in New England*“ (1880), drückt er sich ironisch-ablehnend aus, vorzüglich gegenüber den vielen Musterkolonien wie Brook Farm, die seinerzeit in Amerika eifrig nach dem Muster der utopischen Sozialisten gegründet wurden – und fast ausnahmslos scheiterten. Mit künstlichen Gemeinschaftsbildern wollte Emerson nichts zu schaffen haben, trotz seiner wohlwollenden Bejahung des rührigen – und oft rührenden – Idealismus, der zweifelsohne mit im Spiele war.

So war die Gesinnung der beiden Denker auch in concreto damals noch eine verwandte. Hierin folgt Nietzsche seinem Lehrer durchaus. Wenn er erklärt, „der Mensch ist nie derselbe wieder“, so kann er sich auf „Vergeltung“ berufen, wo es heißt: „His life is a progress, and not a station“ (aber: „His instinct is trust“). Und wenn er sich das weltumstürzende Potential des starken Willens überlegt, so nähert er sich dem Boden der „Höheren Seele“: „The tone of seeking is one, and the tone of having is another“. Der Versuchung aber „in die Reihe unab-

hängiger Götter“ zu treten und sich so der Weltgeschichte zu bemächtigen, ist der junge Nietzsche jedenfalls nicht erlegen.

Emerson „simply experiments, an endless seeker“ („Kreise“). Nun ist dies eigentlich kein Philosophieren im Fluß, da er sehr gut um die feste Grundlage weiß, die ihn durch allen Wandel hindurch trägt. Man bemerke aber die Wendung, die dieser Grundsatz – nämlich, daß der Mensch unsubsumierbar sei – bei beiden Denkern erfährt. Unter der Signatur des Fatums hat jeder die ihm eigentümliche Prägung, die aber kein abgeschlossenes Sosein ist. Denn das ewige „Dennoch“, in der Gestalt des freien Willens verkörpert, ist imstande, jede vermeintliche Endgültigkeit aufzuheben. Nietzsches „Freier, Schweifender“ bezeichnet Emerson als Herr des Fatums: „Denn wenn das Fatum unendlich ist, so ist auch die Kraft, welche der zweite Faktor dieser dualistischen Welt ist, unendlich . . . Wir müssen das Fatum als Naturkraft respektieren, aber es gibt etwas Höheres als Naturkraft.“ („Fatum“).

Entgegen Erwartungen, die aber vielleicht beim jungen Nietzsche der Grundlage entbehren, greift er Emersons Begriff der „Kraft“ nicht auf, ja er scheint von dem Terminus kaum berührt zu sein. Während Emerson in „Fatum“ – und erst recht im zweiten Essai der „Führung des Lebens“, „Von der Macht“ – stets von „power“ spricht, zieht Nietzsche den Ausdruck „freier Wille“ vor (vielleicht von seiner Schiller-Lektüre her), um das gleiche Phänomen zu bezeichnen. Daß sie im Grunde von derselben Sache unter zwei verschiedenen Namen sprechen, wird aber schon durch die Art angedeutet, wie Nietzsches spätere Verabsolutierung der „Macht“ von ihrer Stellung in Emersons Denken abweicht.

Stets bereit in herkömmlichen Begriffsparadoxien zu denken, folgt Nietzsche um diese Zeit dem Älteren bis in die letzten Konsequenzen: „Freiheit ist nothwendig.“ Daß auch Nietzsche an eine aus dem höher gegriffenen Gesetz des Notwendigen entsprungene „Beautiful Necessity“ glauben will, scheint der Schlußsatz von „Fatum und Geschichte“ zu bestätigen. Er ist von Emersons Gedanken wie auch von seinen Prosarhythmen durchtränkt. Das Vertrauen zum Gedachten und der Schwung der Aussage, die darin stecken, kommen auch deutlich in jenen Stellen der „Kreise“ zum Ausdruck, die der reife Nietzsche unterstrichen hat (vgl. S. 75), doch wohl nirgends ursprünglicher und eindrucksvoller als in den letzten Kadenzen von Fatum, wo Emerson seine Altäre jener schönen Notwendigkeit baut, „welche Sicherheit giebt,

daß alles aus Einem Stücke gemacht ist, daß Kläger und Beklagter, Freund und Feind, Tier und Planet, Nahrung und Esser aus einem Stoffe sind . . . Verehren wie diese schöne Nothwendigkeit, die den Menschen muthig macht, indem sie ihn glauben lehrt“ und „rauh und sanft ihn zu der Erkenntnis erzieht, daß es keine Zufälligkeiten giebt, sondern das Gesetz das gesammte Dasein durchdringt; ein Gesetz, welches nicht verständlich, sondern das Verständniß . . . und höher ist als alle Begriffe . . .“.

* * *

„Willensfreiheit und Fatum“ bietet, ohne unbeholfen in die Weltgeschichte hinauszuschweifen, eine Vertiefung und zugleich ein Näherücken an Emersons Auffassung des Problems. Gleich am Anfang zeigt er in der Gegenüberstellung seiner Titelbegriffe fast wörtliche Anlehnung an „Fatum“, wo es heißt: „Power attends and antagonizes fate“. Zwischen die zwei Potenzen ist der „lebendige Antagonismus“ Mensch gespannt. Und wie Nietzsche auf die Willensstärke der Fatumsgläubigen hinweist, so spricht Emerson von den kräftigen Rassen „als solchen, die streng an das Fatum glauben . . . Der wahre Zweck des Schicksals ist, unser eigenes Dasein zu der Erhabenheit der Natur zu erheben“. Nietzsche genügt es, aus dieser Einsicht die Verkehrung christlicher Grundsätze durch die Zaghafte aufzudecken und von da aus das Entscheidende festzuhalten: das Fatum wirkt sich wesensmäßig im Individuum aus. Wenn aber Nietzsche es für nichts als „eine Kette von Ereignissen“, die der Mensch selber schafft, erklärt, so reproduziert er, schon mit eigener Wendung ins Tatkräftige, nur den Gedanken Emersons: „So wie Personen Ereignisse, so schaffen Ereignisse Personen.“

Aus den festgestellten Bezügen zwischen dem ersten Aufsatz und Emersons „Fatum“ ist schon klar geworden, daß Emerson – und mit ihm der nach Klarheit und Übersicht trachtende Jüngling – die der Welt innewohnende Gesetzlichkeit zu ergründen versucht. In einer ersten Formulierung des ihm nachher so wichtigen Gedankens des Bluterbes (so wichtig, daß das Bedürfnis nach Korrektur ihn gelegentlich über die Tatbestände hinausgetrieben hat), versucht Nietzsche zunächst diese, das menschliche Handeln bestimmende Gesetzlichkeit auf genealogischer Ebene festzustellen. Darüber hinaus will er auch, vom Motto zu „Fatum“ unterstützt, das Verhältnis menschlicher Handlungen zu einem von einer früheren Existenz her geprägten Bewußtsein aufzeigen. Ob

Nietzsche damals schon den „Phaedo“ gelesen hat, tut nicht viel zur Sache, da man weiß, daß es ein Lieblingsdialog des bewanderten Platon-Verehrers Emerson gewesen ist. Interessant auf alle Fälle bleibt die Tatsache, daß Emerson gerade in Zusammenhang mit dieser Abwandlung der Theorie der „Korrespondenz“ zitiert wird.

Wenn Fatum als die „unbewußte“ und freier Wille als die „bewußte“ Triebfeder menschlicher Handlungen gelten, so ist das Handeln selbst die „Willensrichtung“. Diese braucht man „noch nicht in das Auge zu fassen“, insofern man tatsächlich den Eindrücken ausgesetzt ist, die faktisch weiterwirken, ob man mit dem Bewußtsein dabei ist oder nicht. Zusammen bilden die zwei Leitprinzipien die Grundidee der Individualität, deren hohe Bedeutung bei Emerson kaum überschätzt werden kann. Er stellt die aus den beiden Komponenten zusammen – die Nietzsche dann übernimmt –, um zu seinem „Schlüssel“ zu kommen: „the propounding, namely, of the double consciousness“ (hier braucht auch Emerson den Ausdruck „Freiheit“, statt „Kraft“). Auf dem Boden dieser „universal force“ entsteht der wirkliche Wille, der erst in dem wahrheitssuchenden Individuum eine echte Verkörperung findet. Emersons erhabene Konzeption des Begriffes erinnert stark an des späteren Nietzsches „blutige Wahrheiten“, freilich ohne daß es bei ihm auffallend blutig zugeht: „Man kann kühnlich sagen, daß ein Mann noch keine rechte Erkenntniß von der Wahrheit hat, der nicht von ihr so durchdrungen ist, daß er bereit ist als ihr Märtyrer zu sterben.“ Wie wichtig diese Idee für Nietzsche wurde, bedarf keiner Betonung.

Als Jüngling jedoch findet er noch Genüge darin, die Wahrheit des Willensmenschen durch den Einklang mit den vorherrschenden übermenschlichen Kräften realisiert, d. h. Emersonisch zu sehen. So bejaht er im letzten Paragraphen von „Willensfreiheit und Fatum“ das Ausgeglichenere dieser Weltanschauung vollends mit der Erkenntnis, daß das Fatum den Menschen „in organische Verbindung mit der Gesamtentwicklung“ setzt und, „indem es ihn zu beherrschen sucht, zur freien Gegenkraftentwicklung nöthigt“.

Von einer jähen Überwindung seiner Frömmigkeit durch die Abfassung dieser Jugendaufsätze kann natürlich keine Rede sein. Schon ihr überhitzter Ton zeigt, wie krampfhaft die Loslösung von der Kinderwelt vor sich geht. Um die gleiche Zeit, in einer Aufzeichnung über „Heidenwelt und Christenthum“, lobt er „das süße Evangelium“, „dessen Quelle die unendliche, weltumfassende Liebe Gottes ist“. In einem

Gedicht, „Zwei Könige“, für den Germaniaverein im Oktober 1862 geschrieben, vergleicht er Ludwig XVI. mit dem „Sansculotte Jesus Christ“. Und noch im April 1864 schreibt er ein in drei Fassungen erhaltenes Gedicht, „Gethsemane und Golgatha“, das Züge der Selbstidentifizierung mit dem Gekreuzigten aufweist:

„... Doch du liegst einsam, keine Welt erfaßt
Die Qualen, die dein großes Herz umfluten,
Du liegst, gebeugt von ungemess'ner Last,
Und alle Wunden brechen auf und bluten ...
Das ist dein Loos – nein! 's ist dein eigner Wille ...“

Erst die Universitätsluft und Schopenhauer vermögen seinen christlichen Glauben, der bis zum Ende der Pfortazeit noch heiß beteuert wird, aufzulösen.

* * *

In einem Brief an Malwida von Meysenbug, am 2. Januar 1875 aus Naumburg geschrieben, erklärt Nietzsche:

„Es bleibt mir ewig sonderbar, wie in der Musik die Unveränderlichkeit des Charakters sich offenbart; was ein Knabe in ihr ausspricht, ist so deutlich die Sprache des Grundwesens seiner ganzen *Natur*, daß auch der Mann daran nichts geändert wünscht – natürlich die Unvollkommenheit der Technik usw. abgerechnet.“

Während der Weihnachtsferien zu Hause hat er einige Jugendkompositionen durchblättert. Die Stimmung ist keineswegs die der überschwänglichen Selbstzufriedenheit, die zuletzt am Rande des Irrsinns zum Ausdruck kommt. Er sieht „mit wirklichem Zittern in die Zukunft“ und doch ist er „entschlossen, *alt* zu werden, denn sonst kann man es zu nichts bringen. Aber nicht aus Vergnügen am Leben will ich alt werden ...“.

Wichtig ist – selbst in gedrückter Stimmung – seine Anerkennung der durchgehenden Einheit, die seinem Leben und Streben Bedeutung verleiht. Dieses Bewußtsein der Kontinuität hat er am kräftigsten in „Ecce Homo“ ausgesprochen, als er schon das größte Stück Leben hinter sich hatte. Obwohl im Brief von Musik die Rede ist – wir stehen noch in der Zeit der Wagner-Verehrung –, scheint diese Stelle sinngemäß auch dazu geeignet, die vorgehende Erörterung von Nietzsches Jugendaufzeichnungen zu pointieren. Ihrer philosophischen Gewichtigkeit nach verlangen sie gewiß keine ausführliche Behandlung. Hier aber war der Zweck ein anderer: die Leitmotive seiner Gedanken von früh an – ihre

Musik, sozusagen – herauszuheben. Das Dargelegte zeigt, daß die wegweisenden Themen, die Nietzsches Philosophieren auszeichnen, schon in der Jugend angeschlagen worden sind, und zwar auf Anregung Emersons. So ergibt sich die These, Emerson habe nicht nur in Nietzsches philosophischen Anfängen, sondern überhaupt einen nachhaltigen Einfluß als irgend ein anderer Denker auf ihn ausgeübt, weitgehend aus dem einen Grunde: Emerson, im Gegensatz etwa zu Schopenhauer, hat weder dem Jüngling noch dem Manne eine fixfertige Philosophie geliefert, sondern hat ihn gezwungen, ein verhältnismäßig unbearbeitetes Maß von Einsichten und Aussagen, die ihm vom ersten Augenblick an ungemein zusagten, selber mit sich herumzutragen, bis sie in ihm Gestalt wurden. Unter diesem Zwang, der ein wesentlicher Bestandteil seines Schicksals war, hat Nietzsche in sich selbst jene Sendung erfüllt, die er in „Schopenhauer als Erzieher“ als die dem Schüler vom echten Erzieher mitgegebene umschrieb: es sei des Erziehers Hauptverdienst, die Sehnsucht des Schülers nach sich selbst wachzurufen und ihn zur Eroberung seiner Selbst zu ermutigen.

Man weiß, daß Nietzsche in den letzten Schulportajahren, also ungefähr vom Herbst 1861 bis zum Abschluß im Sommer 1864, fortwährend mit Emerson beschäftigt gewesen ist. Die besprochenen „Manifeste“ sind und bleiben der Hauptbeleg dafür, doch andere ausdrückliche Hinweise bedürfen auch der Erwähnung:

Wahrscheinlich gegen Ende 1862 faßt er seine „literarische Tätigkeit“ während des vergangenen Jahres zusammen: „In den Ferien der Aufsatz ‚Fatum & Gesch.‘. Las sonst Emmerson (sic).“ Hier erwähnt er auch die Lektüre von Schillers „Ästhetische Erziehung“.

Im Juni 1863 notiert er u. a. „für die Ferien“: „Emerson. Eine Skizze des Buches für meine Freunde. Seine Betrachtungsweise amerikanisch. ‚Das Gute bleibt, das Böse vergeht.‘ Über Reichtum. Schönheit. Kurze Auszüge aus allen Essays. Über Philosophie im Leben.“

„Vielleicht in Sangerhausen zu schreiben, morgens. Mit Muße und Sorgsamkeit.“

Mit „dem Buch“ kann nur „Führung des Lebens“ gemeint sein. Man sieht, schon im Jüngling ist der kritische Geist wach. Er nimmt nicht alles, was Emerson darbietet, für bare Münze. Um diese Zeit verlangt er Emerson auch einmal als ein Buch, das er aus Pforta braucht.

Im Juli 1863 schreibt er Gedanken über die Natur und Exzerpte aus „Schönheit“, die Beeinflussung durch Emersons stark moralisch geprägte

Erkenntnistheorie verraten. Schließlich, im Januar oder Februar 1864 notiert er an erster Stelle einer Liste der Bücher, die er am meisten gelesen hat, Emerson. Unter den anderen Autoren, die genannt werden, sind: Shakespeare, Tacitus, Platon, die griechischen Tragiker und mittelhochdeutsche Dichter.

Fassen wir zusammen. In die Schülerzeit Nietzsches, unmittelbar auf Anregung Emersons, fällt das Entstehen einiger Themen, die in der Epoche seiner Vollendung z. T. schlechthin maßgebend werden:

1. Das Individuum (der „Übermensch“) in der Unschuld seines Werdens.
2. Der Philosoph-Prophet als Inbegriff der Individualität, in seiner gesetzgeberischen Sendung *das* umstürzende Ereignis der Geschichte.
3. Der Drang nach urtümlichem Wissen und nach der Wahrheit, die zum Blut wird, „einmagaziniert“ in der großen Folge der Generationen.
4. Die Liebe zum Fatum.

Nicht, als ob diese Themenkreise Nietzsche während der Zeit, die den Schuljahren unmittelbar folgt, in den Jahren seiner philologischen Tätigkeit, dauernd in Anspruch genommen hätten. Doch spricht Nietzsche ja selber wiederholt davon, wie er einen einmal erfaßten Gedanken oder Einfall jahrelang in sich herumtragen könne – vielleicht ohne sich selbst dessen ganz bewußt zu sein (vgl. MA I, 315) –, bis der Tag komme, an dem er ihn zu dem durch den langen Reifeprozess ermöglichten vollendeten Ausdruck bringen könne. Am Ende ist zwar kaum eine der von Emerson entlehnten Grundlagen noch als Emersonisch zu erkennen. Aber die Tatsache, daß sie so früh gelegt und, fast bis zum Einbruch des Wahnsinns, in Anknüpfung an den Amerikaner immer wieder aufgenommen worden sind, zeugt für eine Verpflichtung Emerson gegenüber, die in ihrer Eigentümlichkeit kaum zu erfassen ist, ehe man Bekanntschaft mit diesem Denker selbst geschlossen hat.

II. Die Welt Emersons

Ralph Waldo Emerson wurde 1803 geboren und starb 1882. In seinem Lande erwarb er sich beispielloses Ansehen als der wohl hervorragendste aus einer Reihe von Denkern, die von dem Puritanischen Prediger Jonathan Edwards bis zu dem Philosophen-Erzieher John Dewey führte. Auch in seiner geschichtlichen Stellung war er einzigartig, eine Wasserscheide in der geistigen Landschaft der Neuen Welt, der erst dank ihm die eigenen Umrisse klar wurden. Aus theologischen Antrieben, die ein wesentlicher Bestandteil seines Erbes waren, arbeitete Emerson eine Geisteshaltung aus, die als reinster Ausdruck dessen, was man „amerikanisch“ nennt – der auf Altruismus basierende pragmatische Zugang zum Leben – bis zum heutigen Tage nachgewirkt hat.

Auch in Europa sind die Errungenschaften dieses langen und fruchtbaren Lebens nicht unbekannt geblieben. Im deutschen Sprachgebiet erreichte das Interesse an ihm um die Jahrhundertwende seinen Höhepunkt. Zahlreiche Abhandlungen über seine Werke wie auch Übersetzungen erschienen um diese Zeit in Deutschland. Es war bekanntlich eine Zeit des Aufstands gegen den überbetonten Materialismus des ausgehenden Jahrhunderts. Aus dieser Strömung wuchs anscheinend, sowohl in Europa wie auch in Amerika – wo Emerson schon so klassisch geworden war, daß er mehr verehrt als gelesen wurde –, die erst spät einsetzende Beschäftigung mit dem „Idealisten“, wie er sich selber einmal bezeichnete. In Deutschland wurde er besonders von denjenigen Kreisen aufgegriffen, die einer „spiritualisierten“ Lebensführung zustrebten. Ein Verzeichnis der wichtigsten Dokumente zu dieser Gärung hat Julius Simon in seiner schon erwähnten Dissertation zusammengestellt. Seine Darstellung von Emersons Aufnahme in Deutschland zeigt, wie Emersons Popularität ihren Gipfel während des ersten Jahrzehntes unseres Jahrhunderts erreichte und welche Verflachung sein Gedankengut dabei erfuhr.

Simons Arbeit weist nach, daß bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts Emerson nur deutschen Kennern eigentlich bekannt war. Von Leuten wie Hermann Grimm und Gisela von Arnim, die zeitweise in Brief-

wechsel mit ihm standen, wurde er hochgeschätzt. Doch ernteten ihre Versuche, ihm Anhänger unter den Deutschen – die Emerson als *das* Denkvolk der neueren Zeit bewunderte* – zu verschaffen, wenig Erfolg.

Lange ehe Emerson in gebildeten Kreisen Deutschlands bekannt wurde, hatte Nietzsches Spürnase ihn also zu einer Entdeckung geführt, die er ganz sein eigen nennen konnte. In Anbetracht des späteren Verlaufes der Dinge kann man diese frühzeitige Bekanntschaft ein großes Glück nennen, denn von dem verflachenden Gebrauch, den die folgende Generation mit seinem Lehrer trieb, wäre Nietzsche zweifellos in hohem Grade verstimmt worden. Schon die Titel der Auswahlbände oder der Abhandlungen, die Emerson gewidmet wurden, verraten ungefähr, was damals vor sich ging: „Die Sonne segnet die Welt“, oder „Seid fröhlich und weise“, oder „Eine Philosophie des Optimismus“ usw. Emerson war Kultobjekt geworden – ausgerechnet Emerson, der, wie Nietzsche, dem auch ein entstellender Nachruhm beschieden war, nie etwas von Kulturen wissen wollte.

Dazu berichtet Simon, indem er auf eine jeder Emerson-Interpretation drohende Gefahr hinweist, daß man „von einer Häufung von Gemeinplätzen in den Emerson-Abhandlungen sprechen kann, und fast in jedem Artikel von Optimismus, Individualismus und Moral ... die Rede ist ... Eine kritische Stellungnahme findet wenig statt“. Noch auffallender: damals sei bei der Gegenüberstellung von Nietzsche und Emerson – die Vergleichsmöglichkeit hat man früh eingesehen – dieser gewöhnlich höher als der Deutsche eingeschätzt worden.

Optimismus, Individualismus, Moral: sicher sind diese auf den ersten Blick platt anmutenden Bezeichnungen nicht aus der Welt Emersons wegzudenken. Doch gilt hier dasselbe wie bei weit größeren Gestalten: gehaltvoll werden die Schlagworte erst, wenn man näher zusieht, welche philosophische Bewandnis es mit ihnen hat. Trotz der Tatsache, daß Emerson weder ein Systematiker war, noch sein wollte, sondern gleichnishaft, wenn nicht geradezu orakelhaft sich äußerte – wie es den Zeitgenossen manchmal erschien (2) – sind weder Gehalt noch Gesinnung seiner Schriften durch die Lektüre einiger noch so wohlwollender Artikel über ihn zu erwerben. Nimmt man sich die Mühe des Studiums, so

* Einmal rühmte er seine Vaterstadt Boston und seine Heimat Neu-England in einer Perikleischen Festrede als „das Deutschland der Vereinigten Staaten“.

erweist sich die oft gehörte Meinung, Emerson sei ein Glückskind gewesen, das einen seichten Optimismus sein Lebenlang in immer müder werdenden Wendungen predigte, als nicht stichhaltig. Leben, Den Gehalt und Stil hängen zu eng zusammen, als daß man Emerson so leicht und ganz erfassen könnte. Gerade dieser unlösliche Zusammenhang ergibt einen aufschlußreichen Maßstab für sein Format.

Als kürzere Darstellung ist Simons Kapitel über „Emersons Gedankenwelt und ihre Beurteilung in Deutschland“ sehr brauchbar. Wenn hier eine eigene, freilich etwas summarische Darstellung seiner geistigen Entfaltung bis zu dem Punkte, wo sie sich als Lehre herauskristallisiert hat, versucht wird, so geschieht dies nur, um Emerson vornehmlich in der Perspektive seiner Auswirkung auf Nietzsche zu betrachten, ohne ihn aber dabei einem schematischen Verfahren zu unterziehen. „Den amerikanischen Nietzsche“ nannte ihn Georg Biedenkapp in einem vor fünfzig Jahren erschienenen Aufsatz in „Ernstes Wollen“. Das aber ist Emerson nur für gröbere Zwecke des Vergleichs – oder des Effekts.

A. Herkunft und Kindheit

Emerson war Erzamerikaner, nach Maßstäben Alt-Neuenglands von tadelloser Herkunft. Er kam zur Welt als Sproß eines Geschlechts, das sich kurz nach den ersten Ansiedlern in Massachusetts niedergelassen hatte. Durch seinen Großvater, der, wie sein schon 1811 verstorbener Vater, Pfarrer gewesen war, verflocht sich sein Erbe aufs engste mit der Entstehung der jungen Republik. Am ersten Scharmützel bei Concord soll jener 1775 beim Ausbruch des Unabhängigkeitskrieges als Kaplan mutig teilgenommen haben und starb dann als noch junger Mann an den Folgen der Ticonderoga Kampagne. Die Mutter war eine fromme, zähe Frau, die ihrem Mann in seinem Amt an der Boston First Church treu beiseite stand und der vaterlosen Familie ein sorgendes Oberhaupt wurde. Mütterlicherseits hatte Emerson eine Tante unorthodoxer Prägung, jene berühmte Aunt Mary Moody, die – außergewöhnlich religiös in ihrer Art – eifrig, und manchmal eifersüchtig, die Ausbildung des Kindes und Jünglings überwachte, bis seine Abweichung von der Norm selbst für ihre Originalität zuviel wurde und sie sich von jedem weiteren Versuch, ihn zu lenken, enttäuscht zurückzog.

Über die Einwirkung von Emersons Vorfahren bemerkte Henry James Sr.:

“He was lineally descended to begin with, from a half-score of comatose New England clergymen, in whose behalf probably the religious instinct had been used up. Or, what to their experience had been religion, became in that of their descendant *life*.”

Nicht nur zu Hause, sondern auch öffentlich lebte Emerson von Kindesbeinen an gleichsam in theologischer Luft. Boston, seit jeher eine Festung der theokratischen Grundgesinnung, konnte, selbst nach der Unterminierung der alten festen Grundlagen durch neuzeitliche Ideen und den heraufkommenden Merkantilismus, sich immer noch in hitzigen Kontroversen entflammen, wenn eine gewagte Heresie wie die unitarische, die in der Jugendzeit Emersons die Oberhand gewann, aufkam. Als dieser das Mannesalter erreicht hatte, war der gleiche Unitarianismus seinerseits lahme Orthodoxie geworden, und dem abtrünnigen Pfarrersohn war es beschieden, sie mit seiner frischeren Doktrin abzulösen.

Aus dem protestantischen Blut leitete Nietzsche das Wesen des deutschen Idealismus ab und als Produkt dieser Pfarrhaustradition mußte er es wissen. Auch Emerson erbte ein beträchtliches Ausmaß an aufgestauter geistiger Kraft. Und ähnlich wie bei Nietzsche wirkten sich die Konsequenzen in ihm aus; es geschah eine erschütternde Auseinandersetzung mit bestehenden Werten, die wie die Bestätigung einer Bemerkung Nietzsches wirkte: „Es ist aus der Seele eines Menschen nicht wegzuwischen, was seine Vorfahren am liebsten und beständigsten getan haben.“ (JGB 264.)

Diese Verwandtschaft darf aber nicht zu sehr beansprucht werden. Nietzsche versuchte sein Erbe nicht nur zu verleugnen, sondern war darauf bedacht, es durch sein Wirken ganz aus der Welt zu schaffen. Ungeachtet seiner Beteuerungen der Unerläßlichkeit des Christentums als des großen Gegners (3), hoffte er es mit einem Philosophieren aus rein immanenten Grundlagen doch zu übertrumpfen. Die seltsame Leidensgeschichte, die dieser unmögliche Überwindungsversuch auslöste, war der Preis für die neuen Einblicksmöglichkeiten, auch die negativen, die er der Menschheit eröffnete.

Das von Emerson empfundene Ungenügen der christlichen Praktiken seiner Zeit, steht außer Zweifel. Christliche Werte aber hat er nie in Bausch und Bogen verworfen, sondern nur das Starre und Institutionelle am Christentum: die sogenannte ‘Churchianity’. Sein Versuch galt der Neuaneignung des christlichen Erbes. Er deutete es aus der um-

greifenden Quelle aller Religiosität und hauchte ihm so neue Gehalte und neues Leben ein.

Nach dem frühen Verlust des Vaters – auch da mag das Schicksal es mit Emerson und Nietzsche ähnlich gemeint haben –, mußte die Familie Emerson sich auf Armut gefaßt machen. Fünf Knaben waren es, und für die Witwe war es keine leichte Aufgabe, sie zu ernähren und gleichzeitig für die übliche und notwendige Schulbildung zu sorgen. Als Mann erkannte Emerson diese schwierigen Jahre dankbar als Schule der Entsagung und des Sich-Bescheidens. Ungeachtet der beschränkten Verhältnisse genoß er eine ‚lateinische‘ Ausbildung, wie es der gute Ton für Söhne der besseren Familien verlangte. Auch sorgte seine Mutter gewissenhaft dafür, daß er einen streng religiösen Unterricht erhielt und die in der Gemeinde üblichen Pflichten genau erfüllte. Er war ein fromm veranlagter Knabe, doch nie in solchem Maße Frömmler wie der junge Nietzsche. Schon früh schien es offensichtlich, daß er sich kaum auszeichnen würde, weder als Gelehrter, noch als Führertyp. Ihm fehlte die Begabung und die Anziehungskraft der Familienhoffnung, seines älteren Bruders William.

Da er jedoch keiner internatsmäßigen Bildungsluft, mit ihrer strikten Einteilung jeder Stunde des Tages, unterstellt war, konnte Emerson einer früheinsetzenden Neigung zum planlosen Stöbern in Büchern frönen. Die Reichtümer, die er auf diese Weise entdeckte, zog er eifrig an sich. Sie kamen ihm weit wertvoller vor als der Stoff, der ihm in systematischem Schulunterricht vorgelegt wurde. Rückblickend pries der Mann dieses unmethodische Vorgehen in stolzen Worten (4).

Auch der Primus Nietzsche war in Schulpforta nicht immer ein Musterknabe, denn nicht erst als Basler Professor „lechte er nach sich selbst“. Da er aber unter strengster Obhut gehalten wurde, konnte sich sein Entdeckungstrieb höchstens in gelegentlichen Vorstößen gegen die Ordnung kundtun, in Fehltritten, die seiner braven Mutter als „Fehler der Eitelkeit“, „immer etwas anderes zu tun als die anderen“, erschienen; oder, in den seltenen Stunden der Muße, in denen er sich privater Lektüre widmete, was seinen Mitschülern schon etwas verdächtig war; oder schließlich in Unternehmungen wie der Gründung des Germania-Vereins in einem engeren Kreis von Freunden.

In beiden Fällen überdauerte der Unabhängigkeitsdrang das Pubertätsalter. Darin liegt der tiefere Sinn solcher Manifestationen. Sie wur-

den zu entscheidenden Charaktereigenschaften, sobald sie sich in der reifen Persönlichkeit in schöpferische Energien verwandelten.

B. Jünglingsalter

Auf das von ihm früh erkannte Prinzip des "natural magnetism" schwor Emerson auch in den folgenden Jahren, nachdem er sich vierzehnjährig am Harvard College immatrikuliert hatte, wie es damals jeder Bostonian aus besserem Milieu tat. An dieser ältesten und ehrwürdigsten Hochschule der Vereinigten Staaten tat sich Emerson keineswegs als Leuchte hervor. Er mußte den Lebensunterhalt z. T. selbst verdienen und ging still seine eigenen Wege. Sein Hang zur Dichtkunst war schon wahrnehmbar, woraus jedoch kaum wichtige Schlüsse für seine künftige Entwicklung zu ziehen waren. Der Mathematik war er abhold, von der Rhetorik dagegen stark angezogen. Für die Geschichte zeigte er großes Interesse, und die Logik charakterisierte er als "notorious and important" (5). Seine besondere Vorliebe galt den Kompositionsübungen. Am wichtigsten aber: er las viel, am liebsten auf eigene Faust, und machte auf diese Weise Bekanntschaft von lebenslänglicher Dauer mit Shakespeare, Montaigne und Coleridge. Während seine Mitstudenten "found him to be unusually thoughtful and well-read; knowing, perhaps, less than they about text-books (Lehrbücher), but far more about literature", erzählt Emerson selber, wie der Klassenführer ihm die Hand auf den Hinterkopf gelegt habe, "to feel for the bump of ambition", diesen aber sehr, sehr klein gefunden habe. So kam Emerson seiner Umwelt vor. In seiner Stube, nicht in den Hörsälen, erfuhr er die eigentlichen Anregungen.

Wie bei Benjamin Franklin, der die akademische Luft von Cambridge nie gekostet hatte, war Selbstbildung also ein Merkmal von Emersons Entwicklung, aber damit ist nichts Außergewöhnliches gesagt. Denn diese Feststellung trifft für fast alle Schöpfernaturen jener Generation im amerikanischen Geistesleben zu – man denke an Alcott, Whitman, sogar Thoreau, um nur diejenigen zu nennen, die in engerer Beziehung zu Emerson standen und die er stark in seinen Bann zog. Obwohl sie alle einmal ihre 'elements' hatten durchbüffeln müssen, so bestand doch kein Vergleich zum festgelegten Studienplan von Schulpforta. Diese Abenteurer segelten in Länder hinein, die noch wenig bekannt und außerhalb des offiziellen Reiseweges lagen, voran die deutsche kritische Philosophie und Bibelinterpretation und der deutsche

Sturm und Drang. So entdeckten sie Coleridge, Carlyle, Cousin, Herder, Goethe. Programmatisch angelegte Studien konnten das Interesse Emersons nie lange fesseln. Gegen das, was ihm gleichsam von außen her auferlegt wurde, sträubte er sich schon als Student, zwar ohne daß es stark auffiel, aber mit um so größerer innerer Hartnäckigkeit. Diese Einstellung war sein Stolz, und er bereute sie nie (6).

Perversität war das nicht. Nur das selbständig mit dem freien Einsatz seines ganzen Wesens erworbene Wissen hatte Bedeutung für Emerson, konnte ihm zum wirklichen Besitz werden. Es ging um die Leitidee, die sein ganzes „erkenntnistheoretisches“ Denken durchdrang: um „magnetism of temperament“. So darf es nicht überraschen, daß er, noch auf bestehende Einrichtungen angewiesen, äußerlich etwas schlecht wegkam. Bei der Promovierung 1821 stand er an der nicht gerade ruhmreichen Stelle als Dreißigster in einer Gruppe, die 59 junge Männer zählte.

Während der Harvard-Jahre hatte er schon damit begonnen, sich in den Ferien als Lehrer zu betätigen. Diese Beschäftigung nahm ihn jetzt völlig in Anspruch. Die Mädchen, die er in einer von seinem älteren Bruder gegründeten Schule unterrichten mußte, flößten ihm nur Schrecken ein. Zu dieser Art Qual fühlte er sich keineswegs berufen. Scheu wie er war, besaß er keine große Autorität, und die zarten Geschöpfe, die in seine Obhut gegeben waren, fanden ihr Vergnügen darin, den jungen Lehrer zu necken. Verdrießlich schrieb er in einen Versband:

“It takes philosopher or fool
To build a fire or keep a school.”

Ausgeglichen wurde dieser etwas harte Zusammenstoß mit der alltäglichen Wirklichkeit durch die liebliche Landschaft von Neu-England, die er in freier Zeit auf längeren Ausflügen reichlich genoß. Auf seinen Spaziergängen begann er über das Thema Gesellschaft und Einsamkeit zu meditieren. Obwohl er seiner Lehrstelle fast alle Energien opfern mußte, fuhr er doch mit seinen literarischen Studien fort, die ihn zu Byron, Gibbon, Burke, Stewart, Hume, Boileau, Voltaire, Molière, Walter Scott u. a. führten. Jetzt begann er auch ein Tagebuch zu führen, das zur unschätzbaren Fundquelle wurde für so vieles, was man jetzt über Emersons inneres Leben weiß. Er versuchte sogar, sich kleine Geschichten auszudenken und dichtete immer noch ab und zu. Weit wichtiger jedoch: er fing an, mit dem Essaistil zu experimentieren. Viele der Journal-Eintragungen jener Zeit und später, waren als Versuche

en miniature gedacht. Sie zeigen ihn damals über das Böse nachsinnend, über den "moral sense", über die Eigenschaften Gottes (er hielt sich selbstverständlich für theologicus in spe). Auch vertiefte er sich in die Geschichte, sammelte Tatsachen, um seine Gedanken über die christliche Kirche durch alle Epochen hindurch zu klären. Die erste bescheidene Frucht dieser Studien ist nur insofern von Interesse, als sie das erste war, was Emerson für die Öffentlichkeit schrieb. Die Abhandlung erschien gegen Ende 1822 in "The Christian Disciple".

Während der drei Jahre, die er in seinem provisorischen Amt als Schulmeister verbrachte, dachte Emerson ständig über das Predigeramt, das sein Ziel war, nach. Er wurde zu einem Bewunderer des Schelling-Schülers W. Ellery Channing, der damals auf der Höhe seines Ruhmes stand. Emerson hörte seinen Predigten aufmerksam zu und diskutierte mit ihm, so oft er nur konnte. Channing, "the great awakener" und „unser Bischof“, war Wortführer der Unitarians, jener auf das vorrevolutionäre 18. Jahrhundert hin orientierten Christen, die Neu-England das theologische Instrument zur Befreiung von der calvinistischen Zwangsjacke gegeben hatten; dort spukte das alte Böse nur noch im Gehirn eines brütenden Einsiedlers wie Hawthorne herum.

Die unitarischen Theologen, Bahnbrecher für die Generation Emersons, waren aber schon zu „alten Leuten“ geworden. Einmal hörte Emerson Channing eine Rede halten, in der er, orthodox protestantisch immerhin, "considered God's word to be the only expounder of his works", und erklärte, "that Nature had always been found insufficient to teach men the great doctrines which Revelation inculcated". Aus solchen Äußerungen darf man wohl schließen, daß Channing auf den jungen Naturverehrer vorwiegend bremsend wirkte.

Vor seinem Eintritt in die Divinity School von Harvard rang Emerson mit dem Kernproblem des Offenbarungsglaubens und stellte seine Fähigkeit, ihn mitteilen zu können, scharf in Frage. Eine Tagebucheintragung aus der Zeit um seinen 21. Geburtstag verrät schonungslose Selbstkritik, zugleich aber auch Anerkennung einer moralischen Einbildungskraft, die seinen Mangel an logischer Begabung aufwiegen sollte. Bedenkliche Charaktereigenschaften, die den Umgang mit den Mitmenschen betrafen, „die Unfähigkeit, zu führen, und die Abgeneigtheit, zu folgen“, entgingen ihm auch nicht (7). Etwas ungerecht gegen sich war er allerdings, doch kein Kritiker hätte seine lebenslängliche Verlegenheit treffsicherer bezeichnen können, als er selbst es hier getan

hatte. Weil ihm die Leichtigkeit im Umgang versagt war, durch die er in Gesellschaft hätte glänzen können, beschloß er, seine Stärke im künftigen Beruf müsse in seiner Vortragsweise liegen. Er sah aber auch ein, daß er etwas sorgsamer an der fehlenden Ausstrahlungskraft zu arbeiten hatte. Auch diese Notwendigkeit führte ihn noch einen Schritt näher zur Lehre vom Selbstvertrauen.

In jenen Monaten, als er sich auf seine neue Laufbahn vorbereitete, zeigte Emerson in der Auseinandersetzung mit Problemen der Religion die gleiche Aufrichtigkeit wie auch die gleiche Weite des Blickfeldes, die er der Selbstanalyse zugewandt hatte. An Problemen war für den Gewissenhaften kein Mangel. Alte, beinahe gemächlich gewordene Wahrheiten, die trotz allen theologischen Familienstreitigkeiten bis dahin in ihren großen Umrissen felsenfest erschienen waren, standen nun in der Gefahr der Umwälzung, dank der Wirkung der sich hauptsächlich von Deutschland her ausbreitenden „höheren Kritik“. Eine relativierende Geschichtsschau bedrohte herkömmliche Glaubensweisen; die Evolutionstheorie lag schon in der Luft (8).

Besonders die Offenbarungsfrage quälte Emerson. Die Offenbarung, so gestand er jetzt, habe für ihn nicht „the same exclusive and extraordinary claims it has for many“. In einem „Brief an Platon“ in seinem Tagebuch behauptete er schlankweg: „I hold Reason to be a prior Revelation, and that they do not contradict each other“. Ein Vorfall, den sein Bruder, der dort Theologie studierte, aus Göttingen berichtete, machte wohl auch seinen Eindruck auf Emerson. William hatte die übliche Pilgerfahrt zu Goethe gemacht und erzählte, wie der Dichter auf ihn eindrang und ihm unverblümt riet, „to preach to the people what they wanted“, da sein eigentlicher Glauben sie nichts angehe. „One could be a good preacher and a good pastor and no one need ever know what he himself had for his own private views.“ Ein kluger Rat, mit goethischer Weltweisheit erteilt, aber nichts für die Emerson Söhne aus Neu-England. Seine Vorbehalte trieben William dazu, auf das Hirtenamt zu verzichten, während einige Jahre später Waldo es vorzog, von der Kanzel herunterzusteigen, statt Lehren zu vertreten, mit denen er im genauen und wörtlichen Sinne nicht einverstanden war.

C. *Der junge Theologe*

Jener Wendepunkt lag aber noch in der Zukunft. Im Februar 1825 begann Emerson sein Studium an der Divinity School und erhielt im folgenden Jahre die Erlaubnis, als unordinierter Pfarrer zu predigen.

Ausgerechnet jetzt plagten ihn neue religiöse Zweifel. Er sann über den Gedanken nach, "That it is wrong to regard ourselves so much in a *historical* light as we do, putting Time between God and us; and that it were fitter to account every moment of the existence of the Universe as a new Creation, and *all* as a revelation proceeding each moment from the Divinity to the mind of the observer". Wie um ihm bei diesem inneren Kampf zu helfen, griff ihn nun das Familienschreckgespenst, die Tuberkulose, milde an. Er mußte zum erstenmal in jene große Welt hinausreisen, wo seine Kümmernisse Gelegenheit fanden, sich durch den Kontakt mit einer neuen Umgebung etwas zu klären.

Tatsächlich wurde auch sein geistiger Horizont durch das Erlebnis erweitert. Er reiste nach Florida. Dort im Süden konnte er sich das Böse in der allzu konkreten Form der Sklaverei vergegenwärtigen. Die anmutige Seite dieses Landes kam im Charme der Patrizier zum Vorschein, die so anders geartet waren als die herben Yankees. Das große Glück erlebte Emerson in der Bekanntschaft mit Achille Murat, nicht nur 'a gentleman and a scholar', sondern auch ein Mann der Tat, der ihm die Augen für die große Welt öffnete. Mit aller Liebe zur Wahrheit, die ihn befeuerte, war er in seinem Atheismus so echt, daß Emerson ihn hochschätzen mußte (9).

Dieser ganze Abschnitt aus Emersons Leben bis zu seiner Ordination 1829 war innerlich und äußerlich in hohem Maße bewegt. Nach seiner Gesundung bestieg er verschiedene Kanzeln in Boston und Umgebung. Jede Predigt verrät, wie unermüdlich er bestrebt war, eine Form des christlichen Bekenntnisses zu entwickeln, die dem Maßstab der radikalen Redlichkeit, die er sich auferlegt hatte, gerecht würde*. Seine Ablehnung der endgültigen Verantwortung für eine Kanzel deutete darauf hin, daß seine Ideen noch immer im Fluß waren. Er wollte sich nicht binden, jedenfalls nicht, bis er eine gewisse Frist der Bewegungsfreiheit genossen hatte.

Menschliche Prüfungen stürmten überbordend auf ihn ein. Eine der trübsten war der geistige und körperliche Zusammenbruch seines jüngeren Bruders Edward, dessen Begabung das Augenmerk des schon legendären Daniel Webster auf sich gezogen hatte. Über das Unglück geriet Emerson nicht in Panik. Seine Aufzeichnungen darüber, in denen er von

* Wir verweisen auf die lehrreiche Sammlung der wenigbekannten Predigten, die unter dem Titel "Young Emerson Speaks" von Arthur Cushman McGiffert Jr., Boston 1938, herausgegeben worden ist.

dem Unglücklichen schon in der Vergangenheitsform sprach, klingen nach gewöhnlichen Begriffen fast hartherzig. Emerson aber hielt den Konventionszoll der Sentimentalität nicht für angebracht. Vielmehr verstand er aus klarsichtigem Selbsterhaltungstrieb, aus der Katastrophe zu lernen, statt sich in nichtssagenden Redewendungen zu ergehen (10).

In diesem Zusammenhang ist zu betonen, daß man die Kälte Emersons und die Kälte Nietzsches nicht unter einen Nenner bringen kann. Denn Nietzsches Kälte war, soviel sich feststellen läßt, Temperamentsache, vielleicht durch die Enttäuschung im Umgang mit Menschen während ungefähr der ersten vierzig Jahre vertieft und zu einem entscheidenden Merkmal seines Charakters ausgewachsen. Es konnte vorkommen, daß Heiratsanträge unvermittelt wie Zarathustrablitze auf nichtsahnende Frauen fielen. Dennoch kannte Nietzsche kaum je die Schwäche, wie auch nie die Schönheit der Liebe zu einem Menschen. Ideen liebte er; die Freunde als Ideenträger liebte er, solange sie eben diesen Ideen treu blieben; zukünftige Generationen will er geliebt haben; die eigene welthistorische Sendung und ihre Verkörperung Nietzsche-Zarathustra liebte er zuletzt mehr als alles andere. Mit der Liebe zu einem bloßen Sterblichen hätte er sich wahrscheinlich nie abgeben können, mag dies nun seiner „autistischen Schizoidie“ entspringen oder andere Ursachen haben (11). Das „Pathos der Distanz“ hat er sich nicht einreden müssen: es war sein Verhängnis.

Ganz anders Emerson. Seine „Kälte“ in Gesellschaft entsprang einer Unbeholfenheit, die er oft heftig genug verwünschte. Und wenn er sie mit Vorsatz als Schutzmaßnahme brauchte, so tat er es mit Bedauern, aber in der klaren Erkenntnis, daß er sich gegen das Eindringen der neugierigen Außenwelt abschließen müsse, vor allem später, als er berühmt geworden und von Anhängern und Reformeiferern zum Hohepriester wider Willen erhoben worden war. Sonst gestaltete sich sein Umgang mit anderen im normalen Rahmen. Zum Beispiel verliebte er sich, und das mit gebühlichem Ungestüm, als er in New Hampshire (wo es, so kam es ihm vor, „nothing but light and oxygen“ gab) die schöne Ellen Tucker kennenlernte. Nach kurzem Gedicht- und Briefwechsel erfolgte an Weihnachten 1828 die Verlobung. In jenem Frühling kam es endlich zu seiner Ordination. Er wurde Pfarrer der Zweiten Kirche in Boston, und im September fand die Heirat mit Ellen statt.

Das Eheleben lenkte ihn nicht lange von seiner Hauptbeschäftigung

ab; sich Klarheit über seinen Beruf zu schaffen. Unter den Autoren, die er las, waren die Griechen, Herder, Schiller, Goethe und der ihm schon vertraute Coleridge, den er aber jetzt eingehend studierte, vor allem dessen "Aids to Reflection" und "The Friend". Aus diesen Werken empfing er manche ihn fördernde Anregung, was das Selbstvertrauen und den Gebrauch der auf die intelligible Welt bezogenen "Reason" (im Gegensatz zum sinnesbezogenen "Understanding", die geläufig gewordene, von Kant vollzogene Unterscheidung der Denkvermögen) anbetrifft.

Einstweilen übte Emerson sein Pfarramt mit Fleiß und Gewissenhaftigkeit aus. Leider wurde bald offenbar, daß die Ehe rasch einem traurigen Ende zusteuerte. Ellen, von der Tuberkulose heimgesucht – Emerson hatte schon vor der Heirat gewußt, wie es mit ihr stand – hatte nicht lange zu leben. Weder Reisen, noch Erholung im Freien konnten den Lauf der Krankheit aufhalten. Sie starb mit neunzehn Jahren im Februar 1831. Sie zu verlieren war ein schwerer Schlag für Emerson, fast das Schlimmste, was ihm in seinem ganzen Leben zustieß. So bitter dieser Verlust war, machte er ihn selbst nie bitter. Er konnte nicht verzweifeln. Dies verbot ihm sein unerschütterlicher Unsterblichkeitsglauben, und die schwere Prüfung festigte ihn nur um so mehr. Der heitere Optimismus des Mannes, der sich wiederholt zu einer Welt des Ausgleichs bekannte, tönt in seinen Erinnerungen an die Frühverstorbene nach. Ihre "particularity" nahm der Begebenheit ihren tragischen Charakter (12). Wohl war Emerson optimistisch veranlagt, doch welch eindrucksvolles Beispiel von stiller Ergebung, die aus dem Vertrauen zu einem gütigen Weltall floß, legte er in seiner Prüfung ab. Weil er in Katastrophen geschult wurde, bedeutete sein Glauben etwas Größeres, als das unzulängliche Wort „Optimismus“ je auszudrücken vermag. Die Haltung gewann ihre Tiefe aus dem Erlebnis.

Nach wie vor ging der junge Witwer seinen Pastorpflichten treulich nach. Selbst der Umsturz in seinem Leben konnte nichts an dem beharrlichen Versuch ändern, zu einer Philosophie, mit welcher er auch in voller Harmonie zu leben vermochte, zu gelangen. Die Widersprüche zwischen dieser Zielsetzung und dem, was von ihm als Pfarrer erwartet wurde, treten in den Predigten immer deutlicher an den Tag. Ihre Titel bezeichnen den schwierigen Weg, den er jetzt ging, immer noch bestrebt, gehorsam orthodox zu bleiben, ohne aber dabei seine Integrität als Denker preiszugeben: "Self-Culture", "Trust Yourself", "Find

Your Calling', "The Genuine Man", usf. Orthodoxe Themen sind es auf alle Fälle nicht für jenes Boston mit seiner festeingebürgerten Tradition barocker 'hellfire and brimstone' Theologie. Aus diesen Schriften ist zu ersehen, daß Emerson jetzt schon über spezifisch Christliches hinaus gelangt war und an der Schwelle des ihm ureigenen Gedankengebäudes stand (13).

Ebenso vernehmbar, wie das Festhalten an dem Grundgesetz der Vergeltung, war in den Predigten seine Auffassung von menschlicher Göttlichkeit (ein schon von Channing angeschlagenes Thema), sein Bekenntnis zum Selbstvertrauen und seine Verwerfung der niederen Welt als der endgültigen Wirklichkeit. Jede dieser Predigten war wirklich schon ein echt Emersonischer „Versuch“.

Sicher gingen seine Zweifel über seine Eignung fürs Pfarramt bis in die Zeit, da er die Kanzel der Zweiten Kirche noch nicht übernommen hatte, zurück. Nun aber wurden sie wahrhaft dringend. Weniger als ein Jahr nach dem Tod Ellens gestand er seinem Tagebuch "how little love is at the bottom of these great religious shows . . . how much sham!" Die Bibellektüre im Kreise langweilte ihn. Gebete mit fadenscheinigen Redensarten ausgeflickt, mußte er stotternd vorlesen. Er gab zwar zu, daß es in der Welt kein Leichtes wäre, ohne die Kirche als Institution auszukommen, aber er, Waldo Emerson, fing an, seine Einkerkelung in ihr und sich selbst, daß er sich in ihr einkerkern ließ, zu verabscheuen. Einmal gab er der Ironie seiner Situation unverhohlenen Ausdruck: „Mir kommt manchmal der Gedanke, um ein guter Geistlicher zu sein, müßte man eigentlich das geistliche Amt aufgeben.“

D. Die Wendung zum eigenen Beruf

Unter solchem Druck konnte die Rebellion nicht länger ausbleiben. Meinungsverschiedenheiten über das Abendmahl lösten sie aus. Das war der handgreifliche Vorwand, auf den sich Emerson stützte, um seine grundsätzliche Unzufriedenheit vorzutragen. An diesem Punkt hätte man das hinreißende Drama erwarten dürfen, das sich zwischen dem einsamen, seinen Grundsätzen treugebliebenen Kämpfer und den verstockten Kirchenvätern abspielte. Allein der Kirchenausschuß zeigte sich so versöhnlich wie möglich, als Emerson ihn um eine Änderung in der althergebrachten Zeremonie bat. Nachdem er sich mit der Frage auseinandergesetzt hatte, ob ein Pastor lieber seinen Einfluß oder seine Überzeugung opfern sollte – denn eine Wahl schien unausweichlich –,

und sie zu seiner Befriedigung entschieden hatte, war Emerson nicht mehr zu beschwichtigen.

In der Wartezeit zog er sich ins Hinterland zurück, um noch einmal mit seinen Gedanken zu ringen. Da gab er seiner Überzeugung, daß die Religion eine radikal moralische, radikal private, alles andere als institutionelle Grundangelegenheit sei, einen nicht zu mißdeutenden Ausdruck (14). Natürlich sah er die Notwendigkeit tragender Institutionen im diesseitigen Leben ein. Entscheidend aber war seine Gewißheit darüber, was *er* zu tun hatte, und darauf beharrte er unentwegt. "I can only do my work well", schrieb er seiner Tante Mary, "by abjuring the opinions and customs of all others and adhering strictly to the divine plan a few dim inches of whose outline I faintly discern in my breast". Er war weder fatalistisch noch trübsinnig angesichts dessen, was ihm bevorstand, sondern ausgesprochen heiter.

Im September jenes Jahres 1832 trug er der Gemeinde seine Apologia, den "Lord's Supper Sermon", vor. Sein Argument behandelt die wahre Bedeutung Christi, den Emerson als den großen Mediator auffaßt, als Mentor der Menschheit, der sie lehrte und lehrt, gottähnlich zu werden. Als Vergeltung für diese Lehre hat man seinem Dank Ausdruck zu geben, nicht in der Form von "compliments", sondern durch das Bestreben, das, was gelehrt wird, an sich zu verwirklichen. Emerson trug es derb und in unmißverständlicher Weise vor: "To eat bread is one thing; to love the precepts of Christ and resolve to obey them is quite another." Oder, als konsequente Folgerung und zugleich als Selbstrechtfertigung: "This mode of commemorating Christ is not suitable to me. That is reason enough why I should abandon it." Christus ist nicht durch steife Ehrfurchtsbeteuerungen zu feiern. Die echte Gedenkfeier seines Geistes drückt sich im reinen Gedanken, im Aufschwung zur Liebe, im Drang zur Tugendhaftigkeit aus, die wir bei der Berührung mit Christi Lehre empfinden.

Nicht, als ob Emerson gegen die Formen an sich spräche. Vielmehr nimmt er Stellung nur gegen jene Gebräuche, aus denen die Menschheit herausgewachsen ist und die ihr also nicht mehr angemessen sind. Für Emerson liegt die Wirklichkeit des Christseins in seiner Verwirklichung: in seiner Caritas (echter Großmut), in seinem inneren Leben, vor allem aber in seiner Freiheit. Da nun die Freiheit diesem Glauben wesentlich zugrunde liegt, sollten seine Institutionen sich so biegsam wie die jeweiligen Bedürfnisse der Gläubigen gestalten. Wenn die

Religion im bloß Formellen verknöchert und damit von ihrem eigentlichen Ziel, dem Suchen nach der Wohlfahrt der Seele, abirrt, geht man an dem ganzen Sinn der Lehre Christi vorbei.

Emersons beredte Gedankenführung, die er auch historisch belegte, vermochte die konservative Gemeinde nicht auf seine Seite herüberzuziehen, was er schon von vornherein gewußt hatte. Drei Monate darauf schiffte er sich nach Europa ein, ein Hirt ohne Herde, von nun an der Erforschung eigener Ziele verpflichtet. Sein Amt hatte er ohne Bedauern oder Bitterkeit niedergelegt, und auf beiden Seiten herrschte Wohlwollen. Aber obwohl Emerson gewußt hatte, welches Ergebnis er zu erwarten hatte, so war sein jetziges Dilemma dennoch unverkennbar. Um ihm dies einigermaßen nachfühlen zu können, muß man sich seine sonderbare Lage vergegenwärtigen:

Ein gebildeter Mann in jener Gesellschaft, die, an ihren eigenen Voraussetzungen gemessen, eine hochentwickelte war, konnte sich ja in der Regel nur innerhalb ziemlich festgesetzter Grenzen bewegen. Theozentrisch war sie immer noch, und ihre geistlichen Führer waren zugleich ihre angesehensten geistigen Führer. Der Schritt, den Emerson gewagt hatte, war wirklich bedenklich: fast dreißig Jahre alt, war er beruflich gestrandet. Eine Rückkehr zur orthodoxen Kanzel kam nicht mehr in Frage, wie sporadische Versuche in dieser Richtung nachher bewiesen. Nach geltenden Normen standen ihm praktisch nur zwei andere Berufe offen: einmal der Lehrerberuf, den er aber schon zur Genüge erprobt hatte. (Dachte er je an eine Harvard-Professur, so schloß er sich selber mit seiner ketzerischen Divinity School Rede von 1837 jahrzehntelang von ihr aus). Oder er hätte irgendeine kaufmännische Laufbahn ergreifen können. Aber hier besaß er Selbstkenntnis genug, um sich von einer Lebensweise fernzuhalten, der er nur abgeneigt sein konnte und in der ein Mann seiner Ansichten kaum zu gedeihen vermochte. Diese Lage war gewiß nicht beneidenswert: er wünschte nur von seinem Besten zu geben, war überzeugt, daß er Wichtiges zu geben hatte – aber wie? (15).

Einige Zeit dachte er daran, eine Zeitschrift herauszugeben, doch dieses Projekt stellte er dann hinter den Plan einer Europareise zurück. In seinen Schriften ging Emerson mit seinen Landsleuten, die eine Erfüllung durch Reisen zu erreichen meinten, scharf ins Gericht, weil er die wahre Wanderlust für eine innere hielt: „ubi stabilitas, ibi religio.“ Immerhin bereiste er selber Europa dreimal und diese, seine

erste Reise unternahm er zu einem günstigen Zeitpunkt. Die „grand tour“ bot dem weltoffenen, von Haus aus fast ausschließlich an Büchern gebildeten Yankee eine seltene Gelegenheit: leicht war es nicht, in jenem Amerika, wo Bücher und Rhetorik die Hauptquellen aller geistigen Anregung waren, direkten Zugang zu den bildenden Künsten, zu dem vom Puritanergeist verpönten Theater zu finden. Die ältere, vielfältigere Welt eröffnete ihm neue Wertungen, mit denen er sich auseinandersetzen und die er mit dem eigenen Streben vergleichen konnte. Ein erschütterndes Erlebnis war es nicht – dazu war Emerson innerlich viel zu unabhängig –, aber jene Monate in der Ferne verbesserten nicht nur seine Gesundheit, sie führten ihn in die Wunder der Kunst Italiens ein, erregten im Jardin des Plantes in Paris sein Interesse an den Naturwissenschaften und ermöglichten vor allem persönliche Bekanntschaften mit Landor, Wordsworth, Coleridge und – am wichtigsten – mit dem noch wenig bekannten Carlyle, den Emerson in seinem abgelegenen Wohnsitz in Schottland aufsuchte. Die beiden verstanden sich vom ersten Augenblick an ausgezeichnet. Carlyle war es, der Emerson dazu veranlaßte, Deutsch zu lernen, damit er Goethe im Original lesen könne, während Emerson dem stachligen Schottländer durch seinen Einsatz zum Ruhm verhalf.

Die Reise bedeutete in jeder Hinsicht eine Stärkung. Emerson kehrte weit kosmopolitischer zurück, in seinen Grundansichten gefestigt, ohne jede Angst vor allfälligen Provinzialismen, die ihnen noch anhaften könnten. Er lernte „to think and act for himself, finding his own meanings; and though he usually found no new meanings, the significant fact to him was that they were appropriated and literally *his* meanings” (16). Seine für die damalige Zeit ungewöhnliche Vertrautheit mit den Gedanken, die die Brennpunkte der westlichen Kulturwelt beherrschten, machte ihn zum bestausgerüsteten Wortführer noch ungeprägter amerikanischer Ideale.

Im ersten Jahre nach der Rückkehr predigte er hier und da als Ersatzpfarrer, aber den Übergang zu seinem ihm angemessenen Milieu fand er erst, als er die Rednertribüne bestieg, um Vorträge über seine Europareise zu halten. Sie handelten von Italien, von einer neuen, verheißungsvollen Art von Naturwissenschaft und – gleichsam als Vorschau auf die spätere Glanzschrift – von Vertretern der Menschheit. Unter den Vorbildern, die er in diese frühere Reihe aufnahm, waren Michelangelo, Luther und Edmund Burke.

Die ersten Entwürfe zu dem Büchlein "Nature" entstanden wie alles, was Emerson schrieb, zuerst stückweise in seinem Tagebuch. Während Boston im Begriff war, Großstadt zu werden – die Bevölkerung stieg von 43 000 im Jahre 1820 auf 100 000 ungefähr zwei Jahrzehnte später –, ließ sich Emerson im Herbst 1834 in Concord, dem Wohnort seiner Vorfahren, wo auch er bis zu seinem Lebensende bleiben sollte, nieder. Ehe die Arbeit beendet war, erlebte er in seiner ländlichen Zurückgezogenheit nochmals eine Fülle von Leiden und Glück. In jenem Herbst verlor er seinen Bruder Edward. Diesen Schlag milderte die Bekanntschaft mit Lydia Jackson. Das darauffolgende Bündnis mit ihr hatte wenig von der Leidenschaft seiner ersten Liebe – "a very sober joy", nannte es Emerson. Außer der Tatsache, daß beide über das dreißigste Lebensjahr hinaus waren und nicht mehr leicht in Schwärmerei gerieten, war Lydia ganz anders geartet als Ellen: eher ein Verstandesmensch, eine Frau von verhältnismäßig kühnen Idealen, die aber in überlieferten Werten verwurzelt waren, wie sich später zeigte, als ihr Gatte nach ihrem stillen Urteil auf seinen neuen Bahnen doch zu weit ging. Die Eheschließung fand im September 1835 statt.

Im Mai des folgenden Jahres starb noch ein Bruder, Charles, 27-jährig an der Schwindsucht, und diesmal traf der Verlust Emerson sehr hart. Mit dem Hinscheiden dieses vertrauten Freundes fühlte er sich vereinsamt wie noch nie. Einige Zeit tastete er mutlos und verwirrt umher, unfähig, diesen Verlust mit seiner Philosophie in Einklang zu bringen.

Die Geburt eines Sohnes im Oktober half ihm, wieder Vertrauen zum Leben zu gewinnen. Überdies hatte er die Teilnahme eines wachsenden Kreises von Freunden erobert. Es war noch keine geschlossene Gruppe, doch war es Emerson gelungen, das Interesse vortrefflicher Persönlichkeiten wie des reformbestrebten Erziehers Bronson Alcott oder der literarisch begabten Margaret Fuller auf sich zu ziehen. Bald fand er sich, fast gegen seinen Willen, zum Wortführer der „neuen Ideen“ erhoben, die die Luft von Neu-England jetzt belebten. Ein weiterer Anhänger war der in Deutschland ausgebildete Frederick Hedge, der die organisatorische Kraft des noch keimhaften "Transcendental Club" war, und zwar gerade um die Zeit, als der Kreis begann, sich von der übrigen, heterogen-liberalen Gärung in jener Region abzuheben. Den Vorschlägen Hedges für eine Zeitschrift und einen Klub als Sammelplatz für die neuen Ideen stand Emerson bereitwillig gegenüber, wenn

auch nicht "for his particular" begeistert. In seinem "temperamental dislike of association in any form" (17), ließ er das Tatkräftige noch gelten, gab ihm sogar volle Anerkennung in der ihm eigenen Sphäre von „Haferbrei und Politik“, so lange es ihm, Emerson, die Ruhe, *seine* Sache zu machen, ließ.

Dies tat er auch. Indem er Swedenborg, Böhme, Konfuzius und vor allem Goethe las, den er als "high priest of the age" und "truest of all writers" pries, und gleichzeitig Vorträge über Englische Literatur hielt, sammelte er eigene Gedanken auf eine Veröffentlichung hin. Es war nicht leicht, ihnen Form zu verleihen. Für Emerson war die Wahrheit nicht ein einmal Gefundenes, sondern ein ständiges Wachsen, der nie zur Ruhe oder Endgültigkeit gelangende Wechsel der Gesinnung, die falsch wird, sobald sie ihre Beweglichkeit preisgibt. "Always insincere, as knowing there are other moods", verließ er sich eher auf intuitive Mitteilung, als auf systematische Ausbreitung. Und doch, wenn er auch eher Dichter als Philosoph war, so entschlüpft er doch wieder solchen hergebrachten Bezeichnungen, von denen „Essayist“ am Ende ja die passendste ist, wenn man sich bewußt bleibt, was man bei Emerson darunter zu verstehen hat. Denn auch als Essayist war er Bahnbrecher. Er hielt sich in gleicher Entfernung von der vollendeten belletristischen Eleganz seiner großen englischen Vorgänger wie von dem "admirable gossip" seines geliebten Meisters, Montaigne, und ging über sie hinaus (18).

E. „*Nature*“: *das transzendente Manifest*

Die Schrift "Nature", die im September 1836 erschien, bestärkt diese Behauptung auffallend. Sie ist der Grundstein, nicht nur von Emersons eigenem Gedankengebäude, sondern auch der ganzen phantasievollen Architektur des "Transcendentalism", die sich bald darum fügte. Rusks treffende Bezeichnung der Schrift als "a prose poem with interpolated passages of stark realism" gilt für den Stil Emersons von Anfang bis Ende. Carlyle hatte Recht, als er sie "Foundation and Ground-plan" für Emersons Gesamtleistung nannte, denn alles, was er in der Folge hervorbrachte, war eine Variation der hier angeschlagenen Themen.

„Ursprüngliches Wissenwollen“: so etwa würde das gegenwärtige Philosophieren Emersons Appell bezeichnen, jenen Appell für "an

original relation to the universe" gegen die Neigung seiner Zeit, in antiquarischen Kenntnissen zu erstarren. "Our age ist retrospective", es gilt neu anzufangen, die großen Fragen neu zu stellen. Und "undoubtedly we have no questions to ask which are unanswerable", denn das Wissen beruht auf Glauben: "We must trust the perfection of the creation so far, as to believe that whatever curiosity the order of things has awakened in our minds, the order of things can satisfy."

In der Nähe der Natur, in der Stille und der frischen Luft gedeiht das Wissen. Und, um überhaupt sinngemäß fragen zu können, muß man sich zunächst in die Einsamkeit zurückziehen, nackt gegenüber der Natur. Unter "Nature" versteht Emerson nicht nur die „natürliche“ gegebene Welt, sondern auch das Nicht-Ich der neueren Philosophie. So vereinigt er Züge der romantischen Poesie und des Idealismus. Die Einsamkeit, die erfordert wird, ist radikal erdacht: "If a man would be alone, let him look at the stars", jene Symbole der Erhabenheit der unergründlichen Natur. Daß der Mensch sie unmöglich ergründen kann, ist gut, es bedeutet das ewige Bestehen unserer hohen, der Größe ihres Gegenstandes angemessenen Neugierde, die verjüngt und jung erhält. Zur allheilenden Kraft wird die Natur, sobald man die Harmonie, die zwischen ihr und dem menschlichen Geist existiert, wahrgenommen hat:

"The lover of nature is he whose inward and outward senses are still truly adjusted to each other; who has retained the spirit of infancy into the era of manhood . . . In the woods is perpetual youth . . . In the woods we return to reason and faith."

Einige der vielfachen Wirkungen, die aus diesem Verhältnis zwischen Menschen und Natur entstehen, heißen Commodity, Beauty, Language, Discipline, Idealism und Spirit. In dieser Ordnung der Wirksamkeiten nimmt Commodity, die allen Menschen bekannte Nützlichkeit, eine niedere Stellung ein. Unter ihr versteht Emerson „All diejenigen Vorteile, die unsere Sinne der Natur verdanken“, Vorteile, die einen provisorischen und vermittelnden Charakter besitzen: die Natur in ihrer materiellen Erscheinung, aus der die praktischen Künste, das Handwerk und die Technik entstanden sind. Dieser Nutzen ist gut, nur insofern als er auf ein höheres Gutes hindeutet.

Unter dem höheren Guten ist zu nennen zunächst einmal das Schöne, "the general grace diffused over nature". Unter dieser, auf den ersten Blick recht harmlos erscheinenden Definition versteht Emerson natürlich die augenfällige Schönheit der Welt, doch stellt er das wahrnehmbare

Schöne als den geringsten Teil des echt Schönen auf. Das Schöne wird erst dann sinnvoll schön, wenn es sich mit dem durch Tugend und Denken gekennzeichneten "spiritual element" vermischt. "Every natural action is graceful", wenn man in seinem Tun das Auge stets auf die Natur richtet und so zu ihrer „Anmut“ gelangt. Ebenfalls gilt das für das Denkvermögen, daß es "searches out the absolute order of things as they stand in the mind of God . . . The beauty of nature reforms itself in the mind, and not for barren contemplation, but for new creation", die ihren Ausdruck in dem Kunstwerk findet, „ein Abstraktum oder Abriß der Welt“, das zu seinem Bereich nichts weniger als "the entire circuit of natural forms" nimmt. "Nothing is quite beautiful alone; nothing but is beautiful in the whole." So gesehen ist die Welt da, um unserem Schönheitsdrang, der auf die innerliche und ewige Schönheit hinzeigt, Genüge zu leisten.

Aus der Natur holt Emerson auch seine Hamannisch anmutende Sprachtheorie, ihm als Stilist höchst wesentlich in seinem Bestreben, Einsichten religiöser Tiefe, die in seiner Gesellschaft noch nie so kühn und befreit von allem spezifisch theologischen Ballast ausgesprochen worden waren, zum Ausdruck zu bringen. Er begründet sie etwa folgendermaßen: die sichtbare Natur ist Trägerin der Gedanken, und Worte sind Zeichen für die vom Menschen beobachteten Tatsachen und Vorkommnisse, die ihrerseits Symbole für geistige „Tatsachen“ liefern. Die Natur als Symbol des Geistes deutet in ihrer Konkretheit auf das Übernatürliche hin und verschafft den Menschen eine Sprache als Mittel, innerliches Leben kundzugeben. Die Gültigkeit der Theorie beruht auf Emersons Bewußtsein – das aber, wie er behauptet, ein universelles sei – einer „Allseele innerhalb des individuellen Lebens oder hinter ihm“. Coleridge folgend, nennt er sie "Reason" oder "Spirit" oder "Creator". Es ist das In-etwas-geborgensein, das der Mensch in allen Epochen und Erdteilen unter dem Wort „Vater“ verstanden hat. In Emersons Denken wird es auch zum "Deity" (ohne Artikel) oder in anderen Zusammenhängen zum "Moral Sentiment".

In der Natur besteht eine Korrespondenz zwischen dem Sichtbaren und dem Gedachten. Der „Analogist“ Mensch versucht die eigentlichen Verhältnisse von sichtbaren Gegenständen zu erfahren. In primitiven Zeiten, bei dem ersten Tasten nach Ausdrucksmitteln, wird die Sprache unmittelbar von natürlichen Symbolen hergeleitet. Diese Ursprache nennt man „pittoresk“. Sie ist nichtsdestoweniger echt, denn die Wirk-

samkeit einer Mitteilung hängt von der Einfachheit des Mitteilenden ab, was u. a. ein unmittelbares Verhältnis zu dem Mitgeteilten bedeutet. Sobald der Charakter diese Schlichtheit verliert, entartet ihrerseits auch die Sprache. Die Poesie der Anfänge geht verloren und damit auch des Menschen „Macht“ über die Umwelt – *Macht*, nicht im groben Sinne des Tuns genommen, sondern als Kraft der Interpretation. Die Erneuerung erfolgt durch die Weise, die die Worte wieder mit dem Sichtbaren verbinden. Dann gewinnen die Worte von neuem an Ausdruckskraft und zeigen ihre Urheber „in alliance with truth and God“. Im besten Falle ist die bildliche Sprache spontan, „the blending of experience with the present action of the mind . . . It is the working of the Original Cause through the instruments he has already made“. Daher kommt es, daß Emerson die Vorzüge eines Lebens auf dem Lande betont, in der Umgebung, wo der Mensch jener „original relation to the universe“ am besten innwerden kann. Gerade auf das Aufrechterhalten dieses Verhältnisses zielt das Argument von „Nature“ hin.

Das Geheimnis, das Emerson erforscht, ist ein Ewiges: das Verhältnis zwischen Geist und Materie. (Vgl. Nietzsche XIII, 64.) „Es scheint“, sagt er, „eine dem Geiste innewohnende Notwendigkeit zu sein, sich in materiellen Formen zu manifestieren.“ Darum, wenn das Genie meint, den sich durch die Materie offenbarenden Geist wahrzunehmen, treibt es kein Spiel mit seiner Einbildungskraft, sondern horcht wirklich auf gottgegebene Botschaft. Oder, wie Emerson auch sagt: „A Fact is the last end or issue of spirit. The visible creation is the terminus or the circumference of the invisible world.“ Emerson hatte seinen irdischen Wohnsitz in einer Zivilisation, die eben reif für die Eisenbahn war, aber in dieser Atmosphäre lebte er mit Plotin und glaubte an ihn.

Wie die inspirierten Aussagen, die von der die sichtbare Welt speisenden Quelle erzählen, kein bloßes Treiben der Phantasie sind, so ist auch die „Kritik“, die Aufnahmefähigkeit strengen Gesetzen unterworfen. Wie ein Echo der Kontroverse über das Abendmahl klingt Emersons Erklärung: „Every scripture is to be interpreted by the same spirit that gave it forth.“ Eine wohl unrealisierbare, doch unumgängliche Forderung, gilt sie vor allem für unsere Lektüre vom Text der Natur, die es dem Menschen idealiter ermöglichen sollte, in sinnender Vertiefung gleichsam Gottes eigene Gedanken nachzudenken. Dies heißt *Wissen*, in dem „that which was unconscious truth becomes . . .

a part of the domain of knowledge – a new weapon in the magazine of power”, mit “every form significant of its hidden life and final cause” (19).

Wie das Nützliche, das Schöne und die Sprache dem Schoße der Natur entspringen, so verdankt ihr die „Disziplin“ auch ihre Entstehung. Und wie jene Attribute, ist sie nicht eine erdachte, sondern eine irreduzible Eigenschaft. Die Natur selbst ist eine Disziplin zum Begreifen derjenigen Wahrheiten, aus denen sich der „gesunde Menschenverstand“ formt, “a constant exercise in the necessary lessons of difference, of likeness, of order, of being and seeming, of progressive arrangement, of ascent from particular to general: of combination to one end of manifold forces”. Sie bildet den Menschen, damit er lerne, die gegebene, auf Formgebung wartende Materie zu bilden. Wenn schließlich der siegende Gedanke alles in seinen Bann zieht und die Welt zum Spiegelbild des Denkenden wird, “a realised will”, kommt die allerletzte Formgebung zustande.

Weit entfernt davon, ein amoralisches Bild der Natur zu umreißen, verfiert Emerson im Gegenteil ihr moralisches Wesen, das „so penetrates the bone and marrow of nature as to seem the end for which it was made”. Er schließt mit einer neuen Anwendung des Emanations-Gleichnisses: “The moral law lies at the centre of nature and radiates to the circumference.” Das Maß dieses moralischen Einflusses ist die in jedem Einzelnen offenbarte Wahrheit der verweilenden Einheit in aller Vielfalt. Noch kühner als in den Ausführungen über Sprache wird die Analogie konstatiert: “Every universal truth which we express in words implies or supposes every other truth . . . Every such truth is the absolute *Ens* seen from one side.” Und noch überzeugender als im Denken spiegelt sich die Einheit im Handeln, “the perfection and publication of thought” (offensichtlich versteht Emerson schon das Schreiben als ein Handeln, d. h. als Schritt in die nachprüfbare Verbindlichkeit). Jede Tat wird zum Analogon des Ganzen und der Weise “in doing one thing, does all; or, in the one thing he does rightly, he sees the likeness of all which is done rightly”.

Der von diesem Punkt aus logisch leicht erlangte „Idealismus“ erwächst aus dem “noble doubt”, ob die im Medium des Handgreiflichen geschehende Disziplin noch nicht das letzte sei, was darstellbar sei: ob die Natur also äußerlich existiere, oder ob alles nur Ausgeburt des Geistes sei.

Aus Ehrfurcht vor der Gegebenheit – auch aus dem Bewußtsein, es bleibe dem Menschen schließlich kein anderes Werkzeug übrig, an die Natur heranzugehen, als eben die Sinne, deren “accuracy” nie endgültig feststellbar sei –, lehnt Emerson es ab, sich mit diesem Zweifel, der seit Berkeley immer wieder in der englischen Philosophie gespuht hatte, abzuquälen. “God will not compromise the end of nature, by permitting any inconsequence in its process.” Vertrauen zur Welt und englischer common sense tragen beide dazu bei, ihn von den Ängsten vor Auflösung in idealistischen Dunst fernzuhalten. Mag die Außenwelt ein Wahn sein, ein geordneter Wahn ist sie auf jeden Fall. In einem Zirkelschluß folgert er ad hoc und konsequent aus dieser Logik des Vertrauens: “Any distrust of the permanence of laws would paralyze the faculties of man . . . We are not built like a ship to be tossed, but like a house to stand.” Bequeme „Auslegung“: unleugbar ist diese Gefahr da, andererseits aber waltet die gesunde Willkür des Glaubenden dabei. Noch läßt er die Frage der “absolute existence” der Natur auf sich beruhen. Unsere Sinnesorgane und der bloße Verstand nehmen das Absolutsein der *Dinge* als Gegebener, nicht aber die Vernunft, die das Gegenständliche auflöst und es durchleuchtet, um echtes Erwachtsein zu erreichen. So wirkt die „Kultur“ der Vernunft, und zwar auf verschiedenen Ebenen:

Das Positionshafte unserer Situation erfahren wir schon bei der einfachsten Perspektivveränderung, z. B. in einem Fahrzeug, das in Bewegung ist. Plötzlich sieht die gewohnte, statische Umwelt ganz anders aus. Durch das mechanische Erlebnis erfährt man den Unterschied zwischen sich als Zuschauer und dem Beobachteten und erlebt somit sich selbst als fixen Punkt.

Auf höherer Stufe teilt uns der Dichter durch seine Kunst eine ähnliche Einsicht mit. Er nimmt die Natur als Fluidum und “conforms things to his thoughts”, im Gegensatz zum Sinnenmenschen, der “conforms thoughts to things”. Daraus ergibt sich eine Definition der Einbildungskraft: “the use which the Reason makes of the material world.”

Noch höher jedoch kann der Mensch steigen, noch tiefer kann er eindringen – als Philosoph. Wenn der Dichter nach dem Schönen trachtet, so erforscht der Philosoph das Wahre. Wie der Dichter versucht er, “the apparent order and relations of things” in die Obhut des Gedankens zu stellen. Als Bekräftigung hierfür zitiert Emerson Platon über die Aufgabe der Philosophie, die „den unbedingten und absoluten

Grund für alles“ sucht, „das bedingt existiert“. Der Parteinahme Platons für den Philosophen leistet er jedoch nicht Folge, vielmehr behauptet er in fast wörtlichem Anklang an den Romantiker Keats (*“Ode on a Grecian Urn”*), daß *“the true philosopher and the true poet are one, and a beauty, which is truth, and a truth, which is beauty, is the aim of both”*. In beiden Fällen wird ein vergeistigtes Leben, eine *“informing soul”*, in die Natur gebracht. Das ist, laut Emerson, die reinste Wissenschaft.

Jeder, der metaphysisch denkt, wird einmal an der Existenz der Materie zweifeln, denn Ideen sind jene *“immortal necessary uncreated natures”*, in deren Gegenwart wir vernehmen, „daß der äußere Umstand ein Traum und ein Schatten ist“. Mit ihnen kommt niemand in Berührung, ohne selber göttlicher zu werden. Erst wenn der Schleier der Materie wegfällt, lernt man wirklich zwischen Absolutem und Relativem unterscheiden, „gleichsam zum ersten Male existieren wir“ und werden unserer Unsterblichkeit inne. Vermittler dieses Wissens und miteinander verschwistert sind die Religion und die Ethik, „die Praxis der Ideen“, die darum auch Bestandteile der „Kultur“ sind.

Emerson ist zu sehr Augenmensch, als daß er die äußere Welt abtun könnte. *“Let us speak her fair”* . . . und dann aber, schreiten wir zur Philosophie fort: Sie ist „vorteilhaft“:

“The advantage of the ideal theory over the popular faith is this, that it presents the world in precisely that view which is most desirable to the mind . . . Idealism sees the world in God . . . as one vast picture, which God paints on the instant eternity, for the contemplation of the soul. Therefore the soul holds itself off from a too trivial and microscopic study of the universal tablet. It respects the end too much, to immerse itself in the means . . . It accepts whatever befalls, as part of its lesson. It is a watcher more than a doer, and it is a doer, only that it may the better watch.” In jedem dieser Kernsätze steckt, samt seinen Stärken und Schwächen, der ganze Emerson.

Da der Mensch nie bei dem seinen Sinnen Gegebenen stehenbleibt, kann er sich mit der nur beschreibenden Aussage nicht bescheiden. Gerade als Mensch dringt er zur umfassendsten Theorie vor, die zeigt, daß es der Geist ist, der letztlich alles in sich schließt.* Die Natur in sämtlichen Aspekten ist ein immerdauernder Hinweis auf das Absolute,

* Ein geplantes, aber nie geschriebenes Werk, das *“Nature”* ergänzen sollte, hieß *“Spirit”*.

das zur Ehrfurcht erzieht. Über diese eminent ungegenständliche "ineffable essence", "him that thinks most will say least". Ihr entquillt das idealistische Denken und in ihr kommt es zur Ruhe. Die Welt ist eine einzige Ausstrahlung des Geistes, eine Vorhalle, die da ist als "present expositor of the divine mind . . . a fixed point whereby we may measure our departure".

Aber der Mensch, wie er jetzt ist, hat sich dieser Ureinsicht entfremdet. Mit einem Klageruf eröffnet Emerson den erhabensten und zugleich bedenklichsten Abschnitt von "Nature", der "Prospects" überschrieben ist und dessen Schluß eine Rückkehr zur „Welt“, in der es zu wirken gilt, fordert.

Das Fehlerhafte des Menschen besteht darin, daß er seine Vision für die ursprünglichen Erlebnisse verloren hat und weder mit der Welt noch mit sich selbst im Einklang steht. Um zu dieser Harmonie wieder zu gelangen, bedarf es nicht nur jener Wahrnehmungsfähigkeit, welche die Natur geschickt in die Hand nimmt, sondern auch der Liebe, wo "deep calls unto deep". Statt dessen aber machen angeblich religiöse Menschen bei der ererbten und erlernten Pflichttreue halt. Wissenschaftler, mit noch so viel Hingabe an eine Sache, erstarren mit ihrem kalten und lieblosen Blick. Beten, "a sally of the soul into the unfound infinite", muß der Mensch von neuem lernen, Beten als Grundoperation, als jene Andacht der Schöpfung gegenüber, aus welcher alles Sinnvolle entsteht. Eine Wissenschaft, die wieder weiß, was Ehrfurcht ist, wird weise und wird wieder einen Sinn für das Wunderbare bekommen, weil sie jede Tatsache, und sei sie noch so klein, im Zusammenhang mit dem Wunderbaren erfassen wird.

Das ist kein versimpelndes Zurück zur Natur und zur Einfalt, sondern der ergriffene Appell Emersons an seine Zeit und seine Umwelt, der auch ihrer Überlieferung und ihren wissenschaftlichen Grundlagen Rechnung trägt.

Mit einer ekstatischen Verheißung der Zukunft, die auf die innerliche Erneuerung folgen wird, schließt "Nature", mit Worten, die Emerson von einem „orphischen Poeten“ (vermutlich in der ätherischen Gestalt von Bronson Alcott) eingeflüstert wurden. Sie verkünden mit einer Hinwendung zum Einzelnen, den Emerson schließlich immer im Auge hat, seine Vision der Civitas, die einst sein soll:

"Build . . . your own world. As fast as you conform your life to the pure idea in your mind, that will unfold its great proportions. A cor-

respondent revolution in things will attend the influx of the spirit . . . The kingdom of man over nature, which cometh not with observation – a dominion such as now is beyond his dream of God – he shall enter without more wonder than the blind man feels who is gradually restored to perfect sight.” (20)

Ein bescheidenes Gedankengebäude ist es, zu dem “Nature” den Grundriß bildet, aber man wird darin nichteindringen können, ohne nicht diesen ersten Entwurf zur Hand zu nehmen. Aus keinem der Kopfkissenbücher von Emerson, die als Weisheitsliteratur immer beliebter gewesen sind als “Nature”, läßt sich soviel Wesentliches überblicken.

In dieser Schrift liefert Emerson nämlich seine eigenen “footnotes to Plato” und beansprucht mit ihnen seine Stelle in der großen Tradition der abendländischen Metaphysik. Daß er sie durchaus im Sinne von A. N. Whiteheads bekannter Bezeichnung konzipiert hat, geht nicht nur aus dem Geiste der Abhandlung hervor, sondern ausdrücklich aus Emersons Einschätzung „des Philosophen“ in „Vertretern der Menschheit“: “Out of Plato come all things that are still written and debated among men of thought.” Sicher hätte er sich gefreut über das, was John Dewey von ihm in “Characters & Events” sagt. Er nennt ihn dort “the one citizen of the New World fit to have his name uttered in the same breath with that of Plato”.

Obwohl er mit Recht behauptete, „niemandens Dolmetsch“ zu sein, läßt sich Emersons Verpflichtung Plato gegenüber unverkennbar aus den Gedankengängen von “Nature” heraushören (21). Er ist durchtränkt von platonischem Gedankengut; daneben verblassen alle Einflüsse zeitgenössischer Strömungen, selbst dann, wenn Emerson die tagesübliche Terminologie zu eigenem Gebrauch gelegentlich übernimmt. Aus dieser Vorliebe für das platonische Philosophieren erklären sich (wenn auch eine temperamentbedingte Veranlagung in Rechnung zu ziehen ist) die tragenden Eigenschaften, mit denen sich der Denker Emerson ausweist: die transzendente Auffassung des Weltgeschehens, in vollem Bewußtsein aber der immanenten Naturgesetze, die er als Student des damals noch maßgebenden Newton auch nie außer acht läßt. Beides kommt zur Sprache in “Nature”: “The real purpose of the book was to find a scheme of unity into which God, the soul, and nature – the solid world of trees and stones and human bone and flesh – could be fitted . . . And so he repeatedly altered other-worldliness with matter-of-factness” (Rusk, op. cit., p. 240). Ferner: auch wenn der

„Spirit“ noch so entschieden betont wird, so überwiegt doch der Denker Platon den von der Geschichte stärker entstellten Propheten Christus. „Spirit“ darf nicht dem Heiligen Geist des Christentums gleichgesetzt werden. Er umfaßt alle Religionen und auch, als Urheber der Ideen, die platonische Ziffersprache. Er kennzeichnet jenes „ursprüngliche Verhältnis zur Welt“, das Emersons Hauptanliegen in dieser Schrift und auch nachher war. Die Beziehung ist unmittelbar, der Geist ist allgegenwärtig, sein Wesen ist unnennbar. Emersons Idealismus entspringt am Ende also einer Seinsfrömmigkeit, die sich weder in christlichen noch in platonischen noch gar in „pantheistischen“ Rahmen einfügen läßt, jedoch ist die Wahlverwandtschaft am ehesten platonisch.

Platonartig ist auch Emersons berüchtigte Inkonsequenz, sein Mangel an System, der geradezu unverbindlich wirken kann. Das ist jedoch nicht unbedingt als Nachteil aufzufassen. Er war kein Fachphilosoph – in Amerika entstand diese Gattung überhaupt erst eine Generation später (22) –, sondern ein „Weiser“. Genau genommen ist seine schon erwähnte Selbstcharakteristik als „endless seeker, with no past at my back“ nicht stichhaltig, da Emerson stark von ausgesprochen geschichtlichen Anregungen bestimmt war. Er meinte es aber anders: der junge Mann, der in jenen Dezennien nach Westen auswanderte, nahm selbstverständlich Beil und Bibel, die Ecksteine der alten Kultur, mit. Dennoch war es ein neues Leben, das er sich in Urwald und Wüste errang. So verhält es sich auch mit den Ringen Emersons um seine Lebensweise. Der Grundton von „Nature“ und der „Versuche“ ist ja experimental: Emerson versucht, und zwar unter nichteuropäischen Voraussetzungen, einen Mittelweg zwischen den materiellen Bedingungen und den ideellen Bedürfnissen des Lebens einzuschlagen; nur ist dieses Suchen oft wenig zu spüren, weil Emerson kein Dialektiker ist. Meistens teilt er lediglich Resultate mit; den Weg dazu kann man erst beim Durchlesen der Tagebücher nachzeichnen. Seine Schriften wirken selten dürftig. Im Gegenteil kommen sie einem oft zu gedrängt vor, als ob Emerson seinem Stil mehr aufbürdete, als er zu tragen imstande ist. Dieser Dichte wird nicht durch die Tatsache abgeholfen, daß das Bindeglied logischer Ausführung oft ausbleiben scheint. Besonders in der grundlegenden „Nature“ versucht er alles in einem Wurf zu sagen. Doch dieses vielleicht Zuviel-des-Guten veranlaßte Nietzsche später, Emerson „den gedankenreichsten Autor dieses Jahrhunderts“ zu nennen (XII, 179).

Den schwungvollen Anfängen einer Kultur zum Ausdruck verhel-

fend – nicht, wie Platon, aus der Höhe einer entwickelten Kultur schreibend –, stottert Emerson manchmal und greift gelegentlich auch fehl. Wie immer aber es mit seiner Mitteilungsform stehen mag, eine Manier ist sie nicht. Der friedfertige Emerson war nicht für das Disputieren geschaffen und wußte, daß kein Sokrates aus ihm zu machen war. Aus konstitutionell, aber ebenso sachlich bedingter Distanz, zieht er den Leser in sein Vertrauen, indem er seine Einsicht ausspricht, um dann, wie jeder Stilist von Rang, ihre Verarbeitung dem Leser selbst zu überlassen. Nicht von oben herab, sondern in engstem Zusammenhang mit seiner Theorie von "inspired writing", die übrigens auch platonischen Ursprungs ist, verkündet er von innen heraus: geh in dich selbst, schreibe "sincerely" an dich selbst, und ein ewiges Publikum ist dein. Wenn die erwartete Kommunikation sich dennoch nicht einstellt, so wohl deswegen, weil Emerson an "self-evident truths" glaubt, vielleicht gar in der Nachfolge jener unmittelbar einleuchtenden Wahrheiten der sog. schottischen Schule des Common Sense, die das Feld um die Mitte des 18. Jahrhunderts beherrschte. Leider scheinen sie der stumpfen Mitwelt selten selbstverständlich. In ihrem Literalismus erwartet sie die „Erklärung“, die nie kommt, schließlich nie kommen kann. Indessen zerbricht Emerson sich nicht den Kopf darüber. Mit heiterem Eingeständnis seiner Inkonsistenz geht er darüber hinweg, um seinen Denkweg weiter zu ziehen.

Bei einer Gegenüberstellung von Emerson und Nietzsche ist diese Erforschung des Geistes, der den Stil durchweht, unerlässlich und einleuchtend. Emersons Distanzierung liegt nie Mißachtung seiner Mitmenschen zugrunde. Gewiß betrübt ihn die ausbleibende Kommunikation, aber diese erfolgt aus der Spannweite seines Versuchens, keineswegs aus göttlichem Spiel mit dem Leser. Sein Distanzgefühl ist also kein „Pathos der Distanz“, sondern schlicht und ohne jegliche Anmaßung.

F. *Der Transzendentalismus*

Die in "Nature" enthaltenen Unklarheiten und Schwächen bloßzustellen, versäumte die Umwelt natürlich nicht. Unter den Eingeweihten – und unter denjenigen, die nunmehr begehrten, eingeweiht zu werden – war die Wirkung der Schrift doch groß und unmittelbar. Ein Jahr später soll Emerson die „amerikanische Unabhängigkeitserklärung des Geistes“ verfaßt haben mit seiner Rede "The American

Scholar", die ihm zum erstenmal wirklich allgemeine Teilnahme erwarb. Diese Erklärung ist unverkennbar schon in "Nature" da, wenn auch weniger schlagkräftig und handgreiflich pointiert. Emerson mit seiner außerhalb jedes orthodoxen Rahmens sich abspielenden Frömmigkeit und Neugierde und mit seiner Begabung, diese zum schönen Ausdruck zu bringen, führte das Wunderbare in die Welt zurück, nachdem der Protestantismus mit seiner Beschränkung aller möglichen Berührung zwischen Göttlichem und Menschlichem auf die ferne Bibelzeit jene immerwährende Möglichkeit dem Hier und Jetzt entzogen hatte. So berührte er ein tiefliegendes Bedürfnis im amerikanischen Gemüt und rief, weil dieses Bedürfnis bis dahin nicht richtig zu Wort gekommen war, begeisterte Antwort hervor. Es ist jene Sehnsucht des sogenannten materialistischen Volkes jenseits des Atlantik nach dem Nichtmateriellen. Psychologisch gesehen ist es ganz in Ordnung, daß der Ausdruck seines „Immaterialismus“ ebenso extrem geraten sollte – wie es in den epigonenhaften Übertreibungen des Transzendentalismus jedenfalls geschah – wie der seines „Materialismus“. (23)

In kurzer Zeit wurde Emerson zum Wortführer des geistigen Lebens Amerikas und zur Keimzelle der mit ihm aufgehenden Blütezeit Neuenglands. Damit wurde aber noch seine Lehre der Kritik, mitunter der Verpönung durch seine Gegner ebenso sehr wie der Bewunderung seiner Anhänger ausgesetzt. Freund und Feind fingen an, Mißbrauch mit ihm zu treiben. Der geniale, völlig anders geartete Edgar Allen Poe – "the jingle man", in Emersons abschätziger Beurteilung – sprach zweifellos mehr als nur seine Meinung aus, und entblößte die wunde Stelle, Emersons vermeintliche Verschwommenheit, als er seinen beißenden Spott über ihn ergoß. (24)

Emerson wurde das beschert, was Nietzsche sich als das große Glück wünschte, was ihm aber zeit seines Lebens versagt blieb: die lebhafteste Teilnahme von Freunden und Gegnern. Ihrer Betulichkeit gegenüber hielt er sich sein Leben lang möglichst fern. Ansehen sagte Emerson wenig. Doch mußte auch er einmal für die Geister, die er rief, eintreten. Ihre Daseinsberechtigung versuchte er in einer 1842 gehaltenen Rede, "The Transcendentalist", zu formulieren. Die Rede ist von besonderem Interesse, da er sich mit diesem Titel so eindeutig wie sonst nirgends mit der Bewegung, als deren Anreger und *éminence grise* er ja angesehen wurde, identifiziert, und dies gerade auf der Höhe seines Ruhms: er nähert sich seinem 40. Lebensjahr; zehn Jahre sind

verflossen, seit er sein Pfarramt niedergelegt hat, und nicht nur sind "Nature" und "The American Scholar" erschienen, sondern 1841 auch schon der erste Band der „Versuche“.

Die Rede klärt eindeutig Emersons Stellungnahme zum Transzendentalismus qua Transzendentalismus ab. Er geht sofort ans Eigentliche mit der bescheidenen, aber festen Erklärung, daß die in Neu-England allgemein bezeichneten „neuen Ansichten“ eben nicht neu seien, sondern "the very oldest of thoughts cast into the mould of these new times . . . What is popularly called Transcendentalism among us, is Idealism; Idealism as it appears in 1842". Berücksichtigt man "Nature", so ist diese Charakterisierung konsequent genug: entscheidend soll der Zusammenhang, nicht der Inhalt sein. Um diesen Idealismus zu pointieren, wirft Emerson seinen Schulgegensatz, den Materialismus auf, dessen Daseinsrecht er nur innerhalb einer als fortschreitend begriffenen Rangordnung anerkennt: "Every materialist will be an idealist, but an idealist can never go backward to be a materialist."

Diese Tendenz macht gerade das Wesen der Gegenwart ("in the optative mood") aus. Denn, obwohl es weder eine transzendente Partei, noch einen vollendeten Transzendentalisten bis jetzt gegeben hat ("We have had many harbingers and forerunners; but of a purely spiritual life, history has afforded no example"), erlebt das im Zentrum der idealistisch gesehenen Welt stehende Individuum seine Grundsätze als "Saturnalia, or excess of faith".

Was ihr – und hier sagt Emerson ausdrücklich "their" – Verhalten betrifft, sind diese "unsocial worshippers" zwar keine Ausbünde von Bürgertugend. Schon durch ihre Ideale von der Betriebsamkeit des Alltags abgestoßen, ziehen sie die Einsamkeit dem gesellschaftlichen Ungenügen vor.

Nun aber werden „sie“ auf einmal zu "we" und "I", gerade an dem Punkt, wo Emerson seine Identität nicht mehr verhehlen kann. Denn es ist ihm und seinesgleichen nicht gemütlich bei ihrer verwünschten Muße, "miserable with inaction"; "We perish of rest and rust". Wozu aber die Selbstbemitleidung, wenn es nur von ihnen abhängt, tätig einzugreifen? So einfach ist das jedoch für den Idealisten nicht. „Eure Arbeit mag ich nicht“, ja "I will not move until I have the highest command". Gegen die Ungeduld, die der „vernünftige“ Mensch diesem seltsamen Gebaren entgegenbringt, bittet Emerson um dasselbe Verständnis, das sie sich selber mit Mühe und Not zeigen müssen, im

Glauben, daß trotz ihrer scheinbaren Nutzlosigkeit auch sie einstweilen einen löblichen Zweck erfüllen: sie zeigen den Weg, bis bessere Menschen kommen, um ihn tüchtiger zu beschreiten. Sie sind jener ungebrauchte Überschuß an Kraft, ohne welchen keine Gesellschaft auf die Dauer gedeihen und sich erneuern kann:

“Amidst the downward tendency and proneness of things . . . , will you not tolerate one or two solitary voices in the land, speaking for thoughts and principles not marketable or perishable? . . . the thoughts which these few hermits strove to proclaim by silence, as well as by speech, not only by what they did, but by what they forbore to do, shall abide in beauty and strength to reorganise themselves in nature, to invest themselves anew in other, perhaps higher endowed and happier mixed clay than ours, in fuller union with the surrounding system.”

So hat Emerson an seine Zeit und an die Zukunft, die sie verhieß, appelliert. Der Aufruf war das Beste, was er herzugeben hatte, und seine Formulierung gelang ihm nie besser als in jenen Jahren des Aufbruchs. Durch Mut und Verzicht hatte Emerson nun seine Lehre und seinen Beruf gefunden. Von dem Wetterleuchten des aufkommenden Bürgerkrieges betroffen und mitgerissen, erlebte er in den fünfziger Jahren ein zweites Aufblühen seiner Schöpferkraft, doch blieb seine Frühperiode entscheidend. Bis zum Lebensende aber fuhr er fort, weitere Werke – alle essayistischen Charakters, mit Ausnahme der Gedichte – zu veröffentlichen, bis ein ansehnliches Opus entstanden war.

Eine bloße Wiederholung des Gleichen war sein Spätwerk gewiß nicht. In der Hauptsache jedoch sprengte es selten den Rahmen dessen, was schon um 1840 entworfen worden war. Die Neuerscheinungen zeigten nie jene krisenhaften Umstürze und radikalen Neuorientierungen, die Nietzsches unablässig gespannte Lage bis zuletzt so kritisch und unberechenbar machten. So lebte er im vertrauten Familien- und Freundeskreis der heimatlichen Umgebung Concord's geborgen; seine Größe war anerkannt, seinen Ruhm hatte er durch immer weiter ausgedehnte Vortragsreisen bis nach England und dem Pazifik verbreitet und er baute nun die Gedankenstruktur, deren Entstehung wir kurz untersucht haben, in langjähriger Tätigkeit aus. Lange vor seinem Tod war sein Name zum Begriff geworden, und in friedlichem Greisentum konnte er seinem Ende getrost entgegensehen. Zuletzt wurde er

sogar zur Verkörperung jener "anti-institutional institution" des Transzendentalismus, den er selber erdacht und zur Blüte gebracht hatte und mit dem er das geistige Erbe Amerikas um ein Erkleckliches bereicherte. Ihm wurde zwar von einem Publikum, das ungeachtet seiner Lehre in zunehmendem Maße nach rein materialistischen Zielen trachtete, mehr Verehrung als Nachfolge zuteil. Doch steht er mit diesem Schicksal in der Geistesgeschichte nicht allein.

Ein Zwischenfall ohne Folgen war er auf alle Fälle nicht. In der Stille nahmen empfängliche Geister seine Lehre dankbar auf, zu ihrem und der Nachwelt großem Gewinn: unter den Namhaftesten Emersons Freund Thoreau oder jene Stimme Amerikas, wenn es je eine gegeben hat, Walt Whitman, und in dem fernen Deutschland Nietzsche.

III. Nietzsches Umgang mit Emerson

Nature never rhymes her children, nor makes two men alike . . .
None will ever solve the problem of his character according to our
prejudice, but only in his own high unprecedented way.

– *Character*

Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler
bleibt.

– *Also sprach Zarathustra*

Von Emerson in seiner eigenen Welt wußte Nietzsche, der um eine
Generation jüngere, nichts. Zu sehr „guter Europäer“, um sich mit
Amerikanischem abzugeben, war er dennoch in der Weise, wie er
Emerson aufgriff, sich einverleibte und umwandelte, die wahrhafte
Verkörperung jenes „unbekannten Freundes“, für den der Amerikaner
schrieb.

Die Anregung erfolgte ausschließlich aus dem Werk und war in spä-
teren Jahren kaum einmal Gegenstand der Mitteilung unter Bekann-
ten (25). Obwohl Nietzsche bekanntlich mehrere Werke von Emerson
las, haben wir unsere Untersuchung auf das Exemplar der „Versuche“
stützen müssen. Als Quelle bleibt dieser Sammelband von Emersons
wichtigsten Gedanken unüberbietbar. Er zeigt ihn auf dem Gipfel
seines Könnens, nachdem die erste Verkündigung in „Nature“ erfolgt
war. Über die Hauptanregungen in diesem Buch hinaus fände man
gewiß in anderen Werken interessante Ergänzungen im Einzelnen,
aber solche Erweiterungen würden das Erschlossene eher bestätigen als
in seiner Grundstruktur verändern. Erschließen muß man in jedem
Fall, denn im Gegensatz zu den direkten Äußerungen in den Briefen
und Schriften hat man es hier mit den Früchten von Nietzsches Lektüre
zu tun, die der Auslegung und der Auslese bedürfen.

Der Essaiband zeigt Nietzsches eingehende und wiederholte Be-
nutzung. Zeichen dafür kommen in jedem der im Ganzen zwanzig
Stücke auf beinahe jeder Seite vor, mit der einzigen Ausnahme von
„Liebe“. Nicht nur sind wichtige Stellen durchgehend unterstrichen,

sie sind dazu oft mit Randbemerkungen versehen. Stellenweise entwickelt sich die Lektüre zu einem richtigen Dialog, wobei Nietzsche seinerseits mit einem ‚Bravo!‘ oder ‚Ja!‘, mit Fragezeichen, mit Ausrufen oder eigenen Kommentaren antwortet. Auf den Vorsatz- und Titelblättern befinden sich sogar hastig hingekritzelte, aus der Lektüre unmittelbar hervorgehende Brocken eigener Philosophie.

Bei der Deutung dieses Philosophengesprächs ließe sich jeder Essay für sich, als abgerundetes Ganzes behandeln, und man könnte Ideen aufzeigen, die Nietzsche jeweils in bezug etwa auf die wichtigen Themenkreise von „Geschichte“, „Selbstvertrauen“, „Charakter“, usw. übernommen hat. Mit diesem Verfahren aber stünde man in Gefahr, sowohl an Emerson, als auch an Nietzsche vorbeizugreifen. Emersons Titel sind in jedem Falle für den Gedankeninhalt bezeichnend, aber nicht maßgebend. Und so hat Nietzsche ihn gelesen, obwohl nicht zu leugnen ist, daß seine bejahende Antwort auf manche Essais, wie z. B. „Selbstvertrauen“ oder „Natur“ stärker ausfällt als auf andere.

Die Abhandlungen unterscheiden sich bis zu einem gewissen Grad in der Zusammenstellung des Materials, das jeweils mit hineinspielt. Mit Tatsachen jedoch will Emerson nur eine Ziffernschrift handhaben, mittels welcher seine Grundgedanken zur Darlegung gebracht werden können. Die „Englischen Charakterzüge“, aus seiner wie immer kritischen Bewunderung für das englische Volk heraus geschrieben, bilden die einzige wichtige Ausnahme von dieser Feststellung. Selbst seine „Vertreter der Menschheit“ zeigen kein biographisches Übergewicht: diese Leitsterne stehen nicht ihrer selbst wegen da, sondern als Hinweise auf eine ewige Ordnung, die sie transzendiert. Jede einzelne Abhandlung Emersons bildet also gleichsam einen Mikrokosmos zu dem Makrokosmos seiner geistigen Biographie, ähnlich wie, seiner Auffassung nach, auch der Mensch in seinem wirklichen Bestand seinen Schöpfer widerspiegelt, und diese Welt, in der er lebt, erst sinnvoll wird als Verheißung jenes Reiches der Ideen, aus dem das Schöpferische ewig fließt.

Offenbar ist das keine Nietzschesche Welt. Aber mit seiner Intelligenz hat Nietzsche es verstanden, immer das für ihn Wesentliche aus Emerson herauszuholen. Eingedenk der Sphären, in welchen sich die Kommunikation zwischen zwei Denkern so heterogener Prägung wirklich hat entwickeln können, versuchen wir eine Einteilung der Themen-

kreise, die sich durch alle Essais hindurchziehen und ihren Niederschlag in Nietzsches Philosophieren deutlich finden.

Zunächst ist ein Gedankenkomplex auszusondern, den man in Anlehnung an beide Denker „das Individuum“ nennen kann. Damit ist natürlich nicht der Einzelne, wie er einfach vorkommt und aus der Tatsache seines Vorhandenseins sein Daseinsrecht ableitet – also der „demokratische“ Einzelne – gemeint, sondern das Individuum in der dynamischen Auffassung des Wortes: als ein Gewordenes und Ewig-Werdendes, das sich mit seiner Problematik unablässig auseinandersetzt, um als das Geprägte im eminenten Sinne hervorzugehen. Man weiß, wie zentral dieser Gedanke für Nietzsche war: der Mensch als das noch nicht festgestellte Tier; der Mensch als derjenige, der überwunden werden muß; kein Wahrsein, ohne dem eigenen Werden erbarmungslos treu zu bleiben. Dieser Nisus nimmt stets eine entscheidende Bedeutung ein, von der Periode der „Unzeitgemäßen“, bis zu jener letzten, verklärten, allem Irdischen entrückten Summa, „Ecce Homo“.

Zu diesem Thema bietet Emerson wichtige Richtlinien: Das gelungene Individuum als Drehpunkt der Geschichte und als Ansporn menschlicher Entwicklung. Obwohl das vollendete Individuum ein bis jetzt nie dagewesenes Ideal bleibt, sind Annäherungen in der Gestalt des Genies, des Propheten, des Weisen in der Geschichte aufgetaucht. Aus den Möglichkeiten, die solche Ansätze offenbart haben, umschreibt man die Desiderata, die der Künftige zu vollster Entfaltung bringen wird.

Das Individuum als der Ursprüngliche und der selbst vertrauende „Herr“: Eng damit verknüpft ist das Problem des Berufs als Berufung, wie Emerson und Nietzsche es beide gelebt haben, d. h. der Unschuld des Werdens in der Selbst-Formgebung. Diese ist nicht von der Stellung des „self-reliant“ der Gesellschaft gegenüber zu trennen, denn von Grund auf ist der Selbstvertrauende Feind des Institutionalismus, der seinerseits immer darauf ausgeht, auch den schöpferischen Störfried zu unterwerfen. Ein Pathos der Individualität ist mit im Spiele, doch von Antrieben getragen, die ihren Ursprung in einem durchaus stichhaltigen Ideal haben.

So erscheint das Individuum als souveräner Held und Ritter des Geistes. Er ist der Mann des *gai saber*, wie Emerson sich „a professor of the joyous science“ selber genannt hat, und auch des aufbauenden Willens zur Macht, im glücklichsten Falle also: der Gesetzgeber.

Emerson und Nietzsche waren stark pädagogisch veranlagt. In seiner Hoffnung auf eine bessere Zukunft war Emerson bestrebt, dem Menschen zum Bewußtsein seiner besten Möglichkeiten zu verhelfen.

Von dem fast dogmatischen Es-wird-immer-besser seiner Landsleute weicht die Geschichtsschau Emersons jedoch nachweisbar ab. Er lebt und denkt überzeitlich. Dem modernen Menschen stellt er den höheren Typus der griechischen Antike gegenüber. Aus diesem Abwägen einer einmal dagewesenen Glanzepoche mit seiner dürftigen Gegenwart, hat Andler seine Emerson-Schilderung an Hand einer „critique du temps présent“ und „la régénération“ vorgenommen, eine Darstellungsweise, die zwar einleuchtet, aber leicht in Gefahr gerät, Emerson zu entstellen. Gewiß richtet er in seiner Beschäftigung mit „the Times“ sein Augenmerk auf seine eigene Umwelt, aber mit der Geduld und dem Abstand der wahren Demut in ungewöhnlichem Maße begabt, verzehrt er sich nicht in Kritik. Und wenn er seiner Zeit weissagt, so geschieht das selten aus Prophetenzorn, geschweige denn aus Selbstverherrlichung, sondern lediglich aus Liebe zur Sache.

Wie aber der neue Mensch heranzuzüchten sei, darüber gibt Emerson freilich keine ausreichende Auskunft. Nirgends hat er ein so konsequentes und sicher kein so revolutionär erdachtes Erziehungsprogramm, wie es Nietzsche in seiner letzten Schaffenszeit ausgearbeitet hat, vorzulegen. Doch im Grundsätzlichen berühren sich die zwei Denker sehr stark, vor allem im Hinblick auf Ausgangspunkt und Ziel aller Erziehung: Nosce te ipsum. Hier steckt Emersons eigentliche, aus seiner Liebe zum menschlichen Abbild Gottes stammende Sorge.

In seinen Äußerungen über Emerson war Nietzsche merkwürdig verschlossen, in seinen gelegentlichen Huldigungen dafür um so heftiger. Diese reichen aber keineswegs aus, um dem Umfang der Einwirkung gerecht zu werden. Überhaupt entziehen sich die innerlichsten Anregungen der Belegung, und trotzdem bilden sie einen Themenkreis für sich, ja könnten sogar am nachhaltigsten auf Nietzsche gewirkt haben.

Hier muß man die „Lebensweisheit“ Emersons vor Augen haben, die Nietzsche unaussprechlichen Trost in jenen immer häufiger erlebten Stunden der Müdigkeit spendete, als der eisige Ring der Vereinsamung ihn immer fester umschloß. Dann suchte er im Stillen Emerson auf, als den Freund, mit dem sich noch reden ließ, bei dem er sich erholen und neuen Mut fassen konnte. Dann war er derjenige, für den

Emerson geschrieben hatte und den Nietzsche mit dem Köder der eigenen Schriften vergeblich heranzulocken versuchte:

“Happy is he who looks only into his work to know if it will succeed, never into the times or the public opinion; and who writes from the love of imparting certain thoughts and not from the necessity of sale – who writes always to the *unknown friend*.” (Tagebuch, April 1848. Vgl. „meine *unbekannten* Freunde“, GM, „Was bedeuten asketische Ideale?“ 27.)

„Freund“ ist wohl das Wort, worauf es hier ankommt. Und wie manche gute Freundschaft enthielt auch diese ironischen Mißverständnisse. Emerson redet oft an Nietzsche vorbei. Doch blieb der Essai „Freundschaft“ – dies haben wir schon im früheinsetzenden Briefwechsel mit Gersdorff gesehen – für Nietzsche eine Richtlinie, selbst in den Jahren, als er keinen einzigen Freund mehr besaß und sich nur nach ihm als Ideal zu sehnen vermochte. Auf dieses Bedürfnis und weit darüber hinaus antwortete Emerson.

Die Idee des Individuums, der Wunsch nach seiner Verwirklichung und die aus dem existentiellen Scheitern gezogenen Lehren verdichteten sich bei Nietzsche zu dem Schlüsselgedanken des „amor fati“. Hier werden alle positiven Wirkungen Emersons auf Nietzsche zusammengefaßt: der in der Jugend beschriebene Kreis schließt sich. Als maßgebendes geschichtliches Ereignis konnte Emerson sich nicht betrachten, was z. T. mit seiner platonischen Auffassung der Macht zusammenhing. Amor fati sagte er nicht, etwas Verwandtes aber meinte er. Seine Ausführungen über die „Gesetze der Welt“ begleiteten Nietzsche von der ersten Lektüre des Essays „Fatum“ bis in die heroischen Tage des Zarathustra. Sie trugen stark zu Nietzsches Versöhnung mit seinem menschlichen und philosophischen Los und zu der Prägung seines Verantwortungsbewußtseins bei.

Man sieht: diese Themenkreise, die gezogen werden, um die Erörterung übersichtlicher zu machen, sind der Sache nach unlösbar ineinander verwoben. Alle treffen direkt ins Zentrum dessen, was Nietzsche, der Denker, war oder sein wollte. In ihrer Gesamtheit umfassen sie die Impulse und Befruchtungen, die er dem Amerikaner verdankte.

Sie allein genügen jedoch nicht, um die volle Tragweite dieser

Freundschaft zu beleuchten. Dazu muß der Maßstab, der einen gewissen klärenden Abstand ermöglicht, von „letzten Dingen“ hergenommen werden. Man darf nicht vor jenen Fragen haltmachen, in welche jede Philosophie einmal münden muß, die den Anspruch erhebt, Philosophie zu sein. Wie steht der Mensch in der Weltordnung, wie steht es mit ihm in ihr? Er ist das Tier, das um sich selbst weiß und sich daher gestalten kann. Genügt es aber, die Antriebe dazu einzig der Immanenz zu entnehmen?

Wir behaupten: erst von den ontologischen Bezügen her ist das Verhältnis zwischen den zwei Denkern wirklich einzusehen – der eine, dem praktischen Volk an sich angehörig; der andere, der „Nation der Denker“ (in Emersons eigenen Worten) an sich. Denn auf die Auslegung der unausweichlichen Seinsfrage muß auch eine Anthropologie sich stützen. Das gilt namentlich in dem Falle, wo man prinzipiell die Frage umgeht oder ihr jede Endgültigkeit geflissentlich abstreitet.

Es fragt sich, ob diese Aufgabe sich bei zwei so heterogenen Denkern überhaupt befriedigend lösen läßt. Nietzsche leugnet den transzendentalen Schein als ein historisch-psychologisch bedingtes Trugbild, während Emerson sich ganz und gar auf ihn stützt. Mit Vernunftmitteln läßt sich die Aufgabe natürlich nicht „klären“, das bestreitet seit Kant niemand. Aber ohne in dieses Gebiet vorzustoßen, kann man unmöglich die Verwandtschaft und Verschiedenheit, die nicht völlig aus Zeit oder Umwelt zu erklären sind, sinnvoll umschreiben.

Es ist ein eigentümliches Zwiegespräch, das diese Denker miteinander führen. Einmal sieht man sie – um ein Lieblingsbild beider zu gebrauchen (obwohl zu bezweifeln ist, ob Emerson je den Tag erwartet habe, da die Adler scheu zu ihm emporblicken würden) – wie zwei thronende Götter in hehrer Zweisamkeit, einander von Gipfel zu Gipfel zurufend. Dann aber versagt plötzlich wieder die Kommunikation, und Nietzsche zieht sich enttäuscht zurück. In beiden Fällen spielt der irdische Rahmen eine bedeutende Rolle. Jeder steckt notwendigerweise in den Grenzen und Möglichkeiten seiner Zeit und seiner Kultur und ist insofern von diesen geprägt: Fatum und Geschichte. Doch schließlich ist die überzeitliche und überörtliche Quelle, aus der jedesmal geschöpft wird, philosophisch das Entscheidende.

Und hat man am Ende wenigstens das dem Thema zugrundeliegende erreicht, seine Umrisse einen Augenblick festgestellt und festgehalten,

so überläßt man sie wieder dem Fluß der Gedanken, wohin sie gehören.*

A. *Das Individuum*

Great men exist that there may be greater men. The destiny of organised nature is amelioration, and who can tell its limits?

– *Uses of Great Men*

Nein, das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren.

– *Vom Nutzen und Nachteil der Historie*

Jede Gegenüberstellung von Emerson und Nietzsche muß mit einer Umschreibung ihrer „Anthropologie“ einsetzen. Ihr Philosophieren hat seinen Ursprung und sein Ziel in dem Begriff des Individuums.

Emerson befaßte sich unermüdlich mit dem Problem der menschlichen Größe, vor allem in dem schöpferischen Jahrzehnt nach seinem Rücktritt aus dem Pfarramt. Nietzsches Begegnung mit Schopenhauer und

* Im folgenden Hauptteil bitten wir den Leser um Geduld. Es wird aus dem Essayband etwas ausführlich zitiert, aber nicht mehr, als wir für unbedingt nötig erachten. Ohne eingehende Beschäftigung mit dem wörtlichen Ausdruck von Emersons Gedanken ist der Atmosphäre, die auf Nietzsche überströmt, kaum nachzuspüren, selbst wenn der Ausdruck allzu „wörtlich“ ausfällt, wie dies bei der Fabricius-Übertragung leider der Fall ist. Emerson ist gewiß nicht leicht zu übersetzen, doch darf Besseres erwartet werden als Fabricius in ihrer Caramelsprache geleistet hat. Mit ihrem Hin- und Herpendeln zwischen Buchstäblichkeit und Ausschweifung wird sie oft weder dem Anspruch einer sachgemäßen noch dem einer flüssigen Übersetzung gerecht und legt Emerson gerne ein seltsames Kauderwelsch in den Mund.

Bei diesem Sachverhalt ist es geradezu ein Wunder, daß Nietzsche so treffsicher in Emerson eindringen konnte. Vielleicht ist es ihm nicht jedesmal gelungen; wir müssen darauf aufmerksam machen, daß die Fragezeichen, die er gelegentlich setzt, auch als Beanstandungen des deutschen Textes gelten könnten. Wo wir dies für möglich halten, weisen wir ausdrücklich darauf hin.

Das jeweilige Gewicht, das Nietzsche auf eine Stelle legt, ist wichtig. Die knappen Notizen, die nach jedem Zitat in Klammern gesetzt sind, weisen auf seine graphisch bezeugte Reaktion dazu. Die Unterstreichungen stimmen mit denen Nietzsches in seinem Exemplar genau überein. In keinem Falle ist eine Stelle auf Deutsch angeführt, die von ihm nicht irgendwie herausgehoben wird. Diese Zeichen der Auseinandersetzung werden nicht als an sich maßgebend angeführt, sondern lediglich als Hinweis auf das mutmaßliche Gewicht, das Nietzsche einem Gedankengang beimißt. Alle Zitate sind dem zweiten der beiden von Nietzsche benutzten Exemplare der „Versuche“ (Hannover 1858) entnommen.

Wagner löste früh eine lebenslängliche Beschäftigung mit diesem Problem aus, die in der Verkündigung des Übermenschen gipfelte.

Emersons Idee des Individuums kann und kann nicht in zwei Worten gekennzeichnet werden. „Selbstvertrauen“ ist der telegraphische Ausdruck dafür und der Knotenpunkt seiner Überlegungen. Aber er hat nie sein letztes Wort dazu gesagt: das Noch-nicht-Festgestellte war eben nicht festzustellen. Henry James Jr. machte sich einer unerlaubten Vereinfachung schuldig, als er in seinem „Partial Portraits“ (1887) behauptete, Emerson meine mit seinem „Scholar“ bloß „the cultivated man, the man who has had a liberal education“. Schon die Vielfalt der Heroentypen, die er in den Schriften vorführt, widerlegt diese begrenzte Deutung. Außer dem berühmtesten, dem „Scholar“ (worunter Emerson freilich den Fachgelehrten heutigen Musters kaum gemeint haben kann), hören wir von dem Genie, dem Propheten, dem Idealisten, usw. Die „Vertreter der Menschheit“ sind alle dagewesene Ansätze zu dem gesuchten Einem: sie *sind* es selber nicht. Selbst Christus ist bei aller Verehrung keine Ausnahme. Ihm fehlte die „cheerfulness“. „Do you ask me“, fragt Emerson in seinem Tagebuch, „if I would rather resemble Jesus than any other man? If I should say Yes, I should suspect myself of superstition“ (vgl. Z, „Vom höheren Menschen“ 16; „Der – liebte nicht genug: sonst hätte er auch uns geliebt, die Lachenden!“).

Der Gesuchte schwebt Emerson in der Zukunft vor. „Wir haben niemals einen Menschen gesehen . . . Diese große Niederlage ist bis jetzt unser höchstes Factum“ (Charakter). Oder Nietzsche: „Niemals noch gab es einen Übermenschen“ (Z).

Emerson versucht, den großen Menschen zu umreißen, nicht indem er ihn kühn gestaltet – dann hätte man einen sich selbst projizierenden Emerson –, sondern durch Aufdeckung der Ansätze und Antriebe, aus denen der Höhere einst hervorgehen wird. In seinen Überlegungen, wie der Mensch groß war und wie er noch größer werden kann, trifft man auf den maßgebenden Kern von Emersons Denken. Dabei hält er sich zugleich fern von der wohl erst in der modernen Demokratie zur Geltung gelangten Überzeugung, daß der Sinn der Geschichte in dem Tun und Lassen „kleiner Leute“ bestehe – obwohl er von der Integrität des Könnens, mit dem er tagtäglich bei dem Bauern- und Dorfvolk seiner Gegend in Berührung kam, beeindruckt war und es aufrichtig zugab –, wie er sich von der Heldenverehrung seines eigenen Helden („my

man“), Carlyle, fernhält. Seine Aufmerksamkeit richtet sich vor allem auf spekulative Überlegungen der Größe, und nur in begrenzter Weise auf große Menschen selbst. „It is natural to believe in great men“, erklärt er in der Einleitung zu „Vertreter der Menschheit“. Aus diesem Hang zum Glauben an die faktische Größe entsteht jedoch kein Kult. Große Menschen zeigen dem Menschen lediglich den Weg zur Entfaltung seiner Möglichkeiten. Der ideal gedachte Große, von dem alle Bisherigen erst Bruchstücke sind, ist eine Aufforderung und eine Verheißung, die den Einzelnen unmittelbar anspricht.

Oft ist Emerson von seinen Kritikern als schaler Optimist hingestellt worden – zu Unrecht. Die düsteren Töne der Enttäuschung über das bisher Erreichte wurden überhört, sie wurden von den Posaunen der Verheißung zugedeckt. Man muß ihn nur lesen, um zu sehen, wie vertraut er mit der Dichotomie der menschlichen Natur war. Nietzsche, der sorgfältige Leser, sah Schatten und Licht in Emersons Schriften gemäß seinem eigenen Spruch, daß das menschliche Individuum zugleich das höchste und das unvollkommenste Wesen sei. Die Sehnsucht nach dem großen Menschen war beiden gemeinsam, aber auch das Mißvergnügen mit seiner unzulänglichen Wirklichkeit. Nietzsche, obwohl viel kühner in seinem Tasten nach dem Übermenschen, der alle bisherigen Begriffe des Menschlichen aufheben sollte, fand in Emerson einen Wegbereiter von seiner eigenen Art.

1. Ursprünglichkeit kennzeichnet den Großen

Emerson setzt mit der Ursprünglichkeit des großen Menschen ein. Dieser ist „Grieche“, mächtig, ohne sich dessen bewußt zu sein; ein Herrenmensch, wie Nietzsche ihn verstanden hat, „jemand, der ein kindliches Wesen nebst angeborener Energie besitzt“ (Geschichte, S. 20). Nietzsche: „Die Griechen sind die ewigen Kinder“ (GT), sie fühlten naiv.

Ohne das Gute außerhalb zu suchen, hält der Große Einkehr bei sich selbst und steht unabhängig, allein und stolz:

„Nur dann ist der Mensch stark und trägt den Sieg davon, wenn er alles Äußere von sich abthut und standhaft auf eignen Füßen steht.“

(Selbstvertrauen, S. 68 – stark angestrichen.)

Selbstvertrauen bedeutet Verinnerlichung und trägt seine eigenen Früchte. Der begeisterte Selbstvertrauende „vollbringt Wunder“. Ein Hauptmerkmal seines Charakters besteht in seiner Fähigkeit, aus der

Schwäche zu erstarken und umzulernen, in derselben Weise, wie einer eine Wahrheit erst versteht, wenn er gegen sie gekämpft hat, dadurch „gezwungen, mehr mit sich selbst zu verkehren, und sich an eine Selbsthülse zu gewöhnen; und so, gleich der verwundeten Auster, bessert er seine Schale wieder aus mit Perlen“ (Vergeltung, S. 89 – angestrichen. Der in sprachlichen Dingen doch sonst so feinhörige Nietzsche scheint an diesem verunglückten Bild keinen Anstoß genommen zu haben).

So wirken sich die Gesetze der Vergeltung bei dem Überlegenen aus, der sie erkennt und sich großmütig zu ihnen verhält.

Zur Ursprünglichkeit gehört ferner die Tugendhaftigkeit, die nicht gedanklich erworben wird: „Je weniger ein Mensch seine Tugenden kennt und an sie denkt, desto mehr lieben wir ihn“ (Geistige Gesetze, S. 99 – stark angestrichen). Vorzügliche Leistung entspringt weniger dem Willenseinsatz als einem Naturell, das wesensgemäß dem Fluß der Geschichte entspricht, in der überhaupt „weniger Absicht als wir hinein legen“ ist (Ibid. Nietzsche: „gut“. Vgl. UB 2: „Die Geschichte wird nur von starken Persönlichkeiten ertragen“).

Große Männer werden groß aus „ihrer Ebenmäßigkeit mit dem Lauf der Gedanken ... deren sichtbare Vollstrecker sie waren“ (Ibid. Nietzsche: „Ja“); und „das was äußerlich Wille und Unbeweglichkeit schien, war Willigkeit ... Konnte Shakespeare eine Theorie von Shakespeare geben?“ (Ibid., S. 100 – stark angestrichen.)

Mit diesen Feststellungen gleitet Emerson nicht über die Problematik der Größe hinweg, sondern er rückt zunächst das Wesentliche ins Zentrum, indem er folgert, daß „unser Leben viel leichter und einfacher sein könnte, als wir es uns machen ... Die Natur will uns nicht abgenutzt und eingebildet haben“ (Ibid. – stark angestrichen).

Auf solche vereinfachende Betrachtungen gründet und durch sie rechtfertigt Emerson den Glauben als Prinzip und die Geduld als Praxis. Denn der Wissende ist in seiner ursprünglichen Art langsam; „das, was ich Recht oder Frömmigkeit nenne, ist die Wahl meiner Beschaffenheit“ (Nietzsche: „gut“) ... und die Handlung, die ich meine ganze Lebenszeit hindurch zu vollbringen strebe“ (Ibid., S. 104). Selbst „Schüchternheit und Leidenschaftslosigkeit sind beide eine zähe Hülse, welche einer zarten Organisation Schutz vor einer zu frühzeitigen Reife gewähren ... Achte die Naturlangsamkeit*, welche den Rubin in einer

* Das deutsche Wort braucht Emerson selber.

Million von Jahren hart werden läßt“ (Freundschaft, S. 147–48 – stark angestrichen).

Emerson appelliert direkt an den Horchenden, an seinen „Ruf der Kraft, etwas ohne Gleichen zu thun“, und sei es noch so unzulänglich, ohne von ihm zu verlangen, daß er sich durch Großtaten ausweise. Sie werden ja noch kommen. Die Leistung, die nur Einer vollbringen kann, ist der angemessene „Ausfluß für seinen Charakter“ und wirkt vorteilhaft auf ihn zurück, denn er macht „den Mangel fühlbar, dem er abhelfen kann ... Er ruft die Bedürfnisse hervor, die er beseitigen kann. Indem er an sich selbst arbeitet, trägt er zu seiner eignen Entwicklung bei“ (Geistige Gesetze, S. 104–5 – stark angestrichen).

Dazu schreibt Nietzsche am Rande, in einer durchaus typischen Wendung: „Meine Art krank und gesund zu sein, ist ein gutes Stück [Werk?] meines Charakters – und rechtfertigt sich und mich.“ Typisch, weil die schlichte Mitteilung Emersons ins Krampfhaftige umgewandelt wird, mit ausdrücklich betonter Selbstrechtfertigung.

Bei Emerson kann grundsätzlich jeder Mensch einen neuen Anfang für die Menschheit darstellen und dazu einen großartigen, weil „Alles was der Mensch thun kann, auf göttliche Weise gethan werden kann“. In unserer Borniertheit sehen wir diesen Grundsatz nicht ein, und doch bewährt er sich manchmal in der handgreiflichsten Weise, bei einem Paganini, z. B., der „auf einer Darmsaite Entzückendes hervorzubringen vermag“. Emerson rührt mit seinem besseren Rat gleichzeitig an das Geheimnis des Sprungs in der Geschichte:

„Bei unsern Werthbeilegungen läßt die Könige uns lehren ... Ein königlicher Geist will den Dingen aus Gewohnheit einen neuen Werth beilegen – das ist Erhebung“ (Ibid., S. 106).

Nietzsche: „Ja“.

2. Wachstum ist des Großen Dynamik

Das Leben des großen Mannes gleicht einem „self-evolving circle“. Im Denkenden wirkt sich die Charaktertendenz zur Leitidee aus, unter die er die Mannigfaltigkeit der Tatsachenwelt einordnet, und sich insofern festlegt. „Denn, es ist das stumpfe Bemühen eines jeden Gedankens, nachdem er sich in ein circulares Gewebe von Umständen hineingearbeitet hat ..., sich damit zu verdichten und mit dem äußern Leben zu umsäumen“ (Kreise, S. 222 – angestrichen).

Aber der „starke und lebenskräftige“ Geist, der dem Wahrsein, und nicht einer Lieblingswahrheit huldigt, kann unmöglich dabei haltmachen. „So bricht er diese Fesseln auf allen Seiten, und beginnt einen andern Kreislauf über der großen Tiefe, welcher ebenfalls zu einer hohen Welle emporschwilt und den Versuch macht, hemmend und bindend zu wirken“ (Ibid., S. 223). „Letzte‘ Tatsachen und endgültige Überzeugungen soll es für den Rechtschaffenen in diesem Tanz nicht geben, da ihm der letzte Blick in die Tiefe des Himmels oder des Abgrundes versagt ist. Nur „der Gedanke des morgen“ hat eine Zukunft, und darum gibt es auch keinen geschichtlichen Großen, der für alle Zeiten maßgebend wäre.

Der Sich-selbst-Treubleibende wird nie die Rast des Angekommenen kennen. Festen Boden unter den Füßen wird er sich auch mit der Entwirrung von Irrtümern, die von anderen begangen worden sind, nicht schaffen. In solcher Tätigkeit der kritischen Widerlegung hätten wir Nietzsches „Gelehrten“, wie er leibt und lebt. Das Individuum dagegen hat sein eigenes Ziel, welches unablässig einen neuen Aufwand an Kraft und Redlichkeit erfordert. „Neue Thaten sind die einzige Apologie und Erklärung für alte, die der Edle verstatten kann zu geben oder zu empfangen“ (Charakter, S. 346 – stark angestrichen).

Das „von sich Abwerfen aller todten Zustände, Tag für Tag“ (Vergeltung, S. 94 – stark angestrichen) ist ein Imperativ, dem selbst ein Goethe nicht ohne Schmerzen Gehorsam zu leisten imstande war. In Nietzsches Fall war die Wirkung dieser notwendigen Selbsttreue zutiefst tragisch. Obwohl Emerson seinerseits das Gesetz freudig auffaßte, hatten die beiden Denker dies gemeinsam, daß sie die Größe an diesem und keinem anderen Maßstab gemessen haben wollten. Der Abschied von allem bisher Festgehaltenen ist dem großen Mann eine „wesentliche Nothwendigkeit“ und führt zur Befreiung:

„Im Verhältniß zur Lebenskraft des Individuums sind die Revolutionen häufig, bis sie endlich in einem glückseligeren Geiste unaufhörlich werden, indem alle weltlichen Verbindungen denselben nur lose umgeben, gleichsam zu einer transparenten flüssigen Membrane werdend, durch welche die Form immer erkennbar ist.“ (Vergeltung, S. 94 – stark angestrichen.)

Lehrreich in diesem Zusammenhang ist eine Bemerkung, die Nietzsche auf die Rückseite des Titelblattes seines Essaiexemplars geschrieben hat:

„Willst Du ein allgemeines gerechtes Auge werden?

„So mußt du es als einer, der durch *viele* Individuen gegangen ist und dessen letztes Individuum alle früheren als Funktionäre *braucht*.“

Sie befindet sich fast wörtlich im Nachlaß (W. W. XII, 14).

Es geht hier um das uralte und undurchdringliche Paradoxon des „stirb und werde“, mit dem selbst der stärkste Mensch nur durch bittere, doch läuternde Erfahrung sich befreunden lernt. Aber das Gebot ist unerbittlich: nur kraft der Entsagung wird Wachstum möglich, in einem unaufhörlichen Prozeß des Zu-sich-selbst-Kommens. Nietzsche schied, doch natürlich keineswegs zuerst von Nietzsche ausgesprochen: Werde, der du bist – Selbstsucht in höchster Sicht, durch unfehlbare Gravitationsgesetze geleitet: „Was können wir Anderes sehen oder uns aneignen, als was wir sind?“ (Geistige Gesetze, S. 110.)

Der Wackere, der Wachsende also, darüber sind beide Denker einig, läßt sich nirgends in eine Schablone fassen. Er ist ständig „afloat“. Weit von steuerlosem Dahintreiben oder liederlicher Unverbindlichkeit entfernt, soll diese Bewegung als eine der denkbar schwierigsten begriffen sein, „eine Selbstverleugnung, nicht weniger erhaben wie die des Heiligen“, und zwar gerade in bezug auf ihr unvergleichlich hohes Ziel: der gebildete Mensch* „muß die Wahrheit anbeten“, sie verfechten, und „um ihretwillen alle andere Dinge lassen“ (Verstand, S. 251 – angestrichen).

„Ja!“, ruft der kriegerische Nietzsche dazu aus. Allerdings kann man ziemlich sicher sein, daß Emerson, der weniger auf kriegerische Gleichnisse eingestellt ist, es eher im Sinne des innerlichen Vollzuges meint, der in diesem Falle wenigstens jedem Pathos sorgfältig aus dem Wege geht. Und ein „bravo“ setzt Nietzsche zu der darauf folgenden Erweiterung des Diktums:

„Der, in welchem die Liebe zur Wahrheit vorherrschend ist, bleibt auf dem Meer und denkt nicht an ankern. Er enthält sich einer Bestimmtheit der Meinung und prüft nochmals alle entgegengesetzten Verneinungen, zwischen denen wie zwischen Mauern sein Wesen hin und hergestoßen wird“ (Ibid., angestrichen).

So bewahrt er sich vor jedem „Übermaß des Einflusses“. Die Dynamik verläuft zugleich positiv und negativ, d. h. „so wie er sich rückhaltlos dem hingiebt, was ihn anzieht, weil das sein Eigenthum ist, so muß er damit auch dem entsagen, was ihn nicht anzieht ... Zum Verstande gehört ein vollkommenes Selbstvertrauen. Eine Seele ist das Gleich-

* Eine blasse Wiedergabe von Emersons „Scholar“.

gewicht für alle Seelen, wie eine haarförmige Wassersäule eine Wage für die See ist“ (Ibid., S. 253 – stark angestrichen).

Eine Seele allein bildet das Schwergewicht alles Weltgeschehens: kein Emersonscher Gedanke, der nicht an diesem unverwüstlichen Kernpunkt landet.

In einer Phantasie, die den Essaiband beschließt, von Nietzsche in Klammern gesetzt, faßt Emerson seine vielseitige Einstellung zur Wahrheit anschaulich zusammen. Er berichtet von einem Gespräch mit zwei Philosophen, in dem er „den guten Leuten zu zeigen“ versuchte,

„daß ich Alles nach der Reihe liebte, und nichts lange; daß ich den Mittelpunkt liebte, aber in die Außenseiten vernarrt sei, daß ich den Menschen liebte, wenngleich die Menschen Mäuse und Ratten zu sein scheinen; daß ich die Heiligen verehrte, aber erfreut aufwachte in dem Gedanken, daß die alte heidnische Welt sich behauptete und einen harten Kampf hatte, ehe sie unterging; daß ich mich über Menschen, die jeglicher Begabung und Würde voll sind, freue, aber nicht in ihren Armen leben möchte“ (Nominalist & Realist, S. 448). (26).

3. Der Große verfährt spontan

Unter die Hauptbedingung des Wahrseins gestellt und ganz auf sich selbst angewiesen, ist sich der Mensch als Individuum seiner eigentümlichen Stärke bewußt. Als Selbstvertrauender horcht er vor allem auf seine Intuition, und als intuitiv Verfahren der ist er spontan. Die Überlegenheit dieses „selbstthätigen oder unmittelbar wirkenden Princip“ verdankt er jedoch nicht sich selber. Die Spontaneität, als „immer nur ein frommes Empfangen“, kommt erst richtig zur Geltung, wenn sie sich unter höherer Lenkung weiß:

„Was hat mein Wille dazu gethan, mich so zu machen, wie ich bin? Nichts. Ich bin in diesen Gedanken, in diese Stunde, in diesen Zusammenfluß von Umständen von einer höhern Gewalt und einem höhern Geiste hineingetrieben, und mein Scharfsinn wie mein Eigenwille sind nicht im Geringsten hindernd oder fördernd dabei thätig gewesen“ (Verstand, S. 240 – stark angestrichen).

Darin steckt eine ganze, doch unausgesprochene Logik, in der sich Konstitution und Charakter als tragende Komponenten erweisen, doch nicht nur sie allein. Ihre Wirksamkeit entspringt vor allem einer Grund-

erfahrung, die bei Emerson im höchsten Grade transzendental gefärbt und wesensverwandt mit dem Begriff der Macht in Platons „Sophistes“ sein dürfte (27).

Hier scheinen wir uns in der Richtung auf Nietzsches ureigenstes Gebiet hinzubewegen: Der Welt Essenz ist Wille zur Macht (JGB 186). Und als Metaphysiker malgré lui ist er Emerson in seiner Auslegung des Seins, wenigstens vorübergehend, verwandt. Was bei Emerson ein frommes Empfangen ist, biegt Nietzsche leicht in eine Erfahrung der Inspiration um, die ihren Niederschlag im Bewußtsein des Auserwählterwerdens findet. In dieser Perspektive ist Nietzsches höherer Mensch alles andere als spontan: er ist eine äußerst konstruierte Gestalt. Es scheint eine recht gewundene Spontaneität zu sein, die er hegt, vielleicht sogar ein Selbstwiderspruch, insofern als diese wesentlich eine Errungenschaft des Willens ist. Aus einer Bemerkung neben dem Titelblatt seines *Essaï* exemplars ist wieder einmal zu konstatieren, welche Umwandlung die Haltung Emersons in Nietzsches Bearbeitung erfährt. Sie lautet:

„Saugt eure Lebenslagen und eure Zufälle *aus* – und geht dann zu andern über! Es genügt nicht, *Ein* Mensch zu sein. Dies hieße euch auffordern, beschränkt zu werden! Aber von Einem zum Andern!“ (Vgl. XII, 14.)

4. Der Große besitzt einen tatkräftigen Willen

In dem *Essai* „Verstand“ wird die Auswirkung spontan erfaßter Gedanken in Zusammenhang mit derjenigen des genialen Verstandes näher umschrieben. Da heißt es, daß „dem Genius immer zwei Gaben zuströmen müssen, der Gedanke und die Veröffentlichung . . . Der Gedanke des Genius entsteht von selbst; aber die Macht der Darstellung oder des Ausdrucks schließt . . . einen Zusatz von Willen in sich, eine gewisse Gewalt über die spontaneischen Zustände, ohne die kein Produzieren möglich ist“ (S. 246–47 – stark angestrichen).

Emerson unterscheidet also doch zwischen Empfang und der Begabung zur Ausführung des Empfangenen. Unbestreitbar aber beruht jede hervorragende Leistung ursprünglich auf gesunden Instinkten. Aus dieser Einsicht weiß Emerson einen ganzen und, wenn man den „Staat“ ins Auge faßt, auch platonisch gedachten Vorgang der geistigen Entwicklung abzuleiten, durch die Stufen des Instinkts, der Meinung und des positiven Wissens hindurch, „wie die Pflanze Wurzel, Knospe und Frucht

hat“. Dieses instinktmäßige Fortschreiten „hört niemals bei einem gesunden Menschen auf, sondern wird reicher und häufiger in seinen Unterweisungen durch alle Stadien der Cultur“ (Ibid., S. 242–43 – stark angestrichen).

Da ist der Souveräne, der sich nicht machen läßt und von dem die neuere Zeit wirklich nur ein einziges Beispiel – nicht zufällig denkt man an das zutreffende Pflanzengleichnis – aufzuweisen hat: Goethe. Den goethischen Menschen aber hat Nietzsche schon in „Schopenhauer als Erzieher“ als zu beschaulich und nicht zuverlässig böse genug verworfen (vgl. Emersons Goethe-Porträt in „Vertreter der Menschheit“). Dagegen hält er daran fest, daß der große Mensch als Ereignis auftrete. In dieser Auslegung hat Emerson den Herrenmenschen im Keime erfaßt.

Es darf aber nicht vergessen werden, daß auch dies nur eine Auslegung ist. Wohl spricht Emerson in „Geschichte“ von jenem unklaren Bewußtsein von einem „in uns schlummernden Thatvermögen“, das uns dazu anhält, auch irdische Güter „mit dem Schwert und dem Gesetz und breiten verwickelten Combinationen“ zu behaupten und uns treibt, „Ansprüche zu machen; es dient uns als Rechtsgrund für unsere Erziehung, für Gerechtigkeit, Frömmigkeit . . ., für den Heroismus und die Würde, die immer einer mit Selbstvertrauen begangenen Handlung angehören“ (S. 3–4). Und darauf geht Nietzsche eifrig ein, indem er schreibt:

„Wir ehren und schätzen alle *Machtansammlungen*, weil wir sie einst zu erben hoffen. Wir wollen ebenso die Erben der Moralität sein, nachdem wir die Moral zerstört“ (vgl. GM II, 2).

Doch hier kommt ein Unterschied zum Vorschein zwischen seiner Auffassung und Emersons, der sich als prinzipiell wichtig erweisen wird (vgl. S. 166). Denn die Macht, die Emerson an dieser Stelle wie sonst besingt, ist nicht eigengesetzlich, sondern bedingt, da empfangen. Ihr Bezugspunkt ist und bleibt „die allumfassende Natur, die den einzelnen Menschen und Dingen ihren Werth verleiht“ (ebenda).

5. Der Lebensgang des Großen ist heldenhaft

Schwunghaft und selbstsicher lebt das Individuum, das versteht, seinen Intuitionen und Instinkten zu folgen. In der heldisch gearteten Seele verbindet sich die „militärische Stellung“ mit einem „Selbstvertrauen, welches den Zwang der Klugheit gering schätzt“. Der heldische

Mensch ist unerschütterlich. Munter geht er vorwärts „nach seiner eignen Musik, sei es nun in einzelnen widrigen Begebenheiten oder in der trunkenen Lust allgemeiner moralischer Unordnung“. Ja, „es liegt im Heroismus etwas ganz unphilosophisches; etwas was nicht heilig ist . . . er ist stolz, er ist das Extrem aller individuellen Natur“, und die Tat, die er tut, „ist nicht der Censur der Philosophen oder des Gottesgelehrten unterworfen“ (Heroismus, S. 184–85 – angestrichen).

Deutlicher könnte man Nietzsches eigene Auffassung dessen, der mehr als nur Individuum ist, kaum aus anderem Mund zu hören bekommen. Diese selbst bei Emerson gewagte Verherrlichung des Selbstvertrauenden enthält all jene Vorstellungen, mit denen Nietzsche so gerne operiert hat: das Militärische, das Tänzerische, das Schwindelerregende. Sie bilden eine mit der Leitidee des Wahrseins untrennbar verbundene Idealgestalt: der Wahrseiende als unbesiegbarer Held, gerade weil „er die neue Wahrheit seiner früheren Vorstellung von der Wahrheit vorzieht . . ., von welcher Seite sie ihm auch immer kommen möge“ (Kreise, S. 227 – angestrichen).

6. Der Große weiß sich zu schätzen

Bei solcher Geistesverfassung wird sich der Ausgezeichnete nicht in falsche Bescheidenheit zurückziehen: erstens, weil sie hemmend wirkt; zweitens, weil er sie nicht vortäuschen muß, da er sich den eigenen Wert unverhohlen eingesteht; und drittens, weil Selbsteinschätzung im Wesen der Dinge liegt:

„Es muß Ordnung in der Welt sein. Das Anlegen des eignen Maßstabes an die Dinge läßt im Manne immer eine tiefe Sorglosigkeit zurück“ und es „wird sich gewiß immer daraus ersehen lassen, ob du dies Thun und Sein gern umgehen möchtest und deinen Namen verleugnen, oder ob du dein Werk an der concaven Sphäre des Himmels sichtbar werden läßt, wo es eins ist mit dem Umlauf der Sterne.“ (Geistige Gesetze, S. 112–13.)

Neben dieser rhapsodischen Stelle steht „Ecce homo“ geschrieben. Sie kann nur als unmittelbarer Anruf an den Denker der achtziger Jahre verstanden werden, der in den Ansprüchen und Erwartungen, die er aufzustellen wagte, alle bisherigen Vorstellungen von Ehrgeiz – mit der vielleicht einzigen Ausnahme von Christus – überboten hat.

7. Der Große ist eigengesetzlich

Die gleiche kühne Einstellung gilt noch, und sogar namentlich für den Fall, daß sie zu Exzessen führe. Übertreibung gehört auch zum Wesen der im Wachstum begriffenen Dinge. Darum gehen sie „auf's Übermaß hinaus . . . und um die Gefahr auf's Höchste zu bringen, läßt die Natur die Eigenthümlichkeit jedes Menschen im Überfluß vorhanden sein“ (Erfahrung, S. 320 – angestrichen. Vgl. FW 349).

„Opfer des Ausdrucks“ nennt sie Emerson. Während er sich aber damit begnügt, das Vorhandensein und die Unentbehrlichkeit der Gefahr anzuerkennen, geht Nietzsche weiter und erhebt die Gefahr an sich zum Lebensprinzip. Jede dieser Einstellungen ist deshalb so kennzeichnend, weil sie die Gefahr verrät, in der die beiden Denker wirklich gelebt haben. Zum Beispiel sagt Emerson an anderer Stelle bildlicher: „Wir sind in unserm Streben immer über das Ziel hinaus, nur um das Ziel zu treffen“ (Natur, S. 403). Diese Aussage ist nicht so unbedingt, wie sie zunächst erscheinen mag. Im Allgemeinen kann man feststellen, daß jede der verwegenen Äußerungen, die Emerson zwecks fesselnderer Darstellung hinwirft, früher oder später durch eine Gegenaussage ausgeglichen wird, ohne daß die beiden Aussagen sich notwendig widersprechen oder aufheben müßten*. So sagt er in „Erfahrung“: „Alles Gute ist auf der Heerstraße. Die mittlere Region unseres Seins ist die gemäßigte Zone“ (S. 317 – stark angestrichen). (28).

Zweifellos beansprucht Emerson ein großes Maß an Freiheit für den Selbstvertrauenden: darin ist er Kind seiner selbstbewußt befreiten Zeit. Oft erlaubt sich der Selbstvertrauende Freiheiten, die dem Auge der ‚Welt‘ – und die Zuspitzung dieses Gegensatzes ist auch zeitgefärbt – sehr bedenklich erscheinen. Solange er sich selber treubleibt, bewegt er sich trotzdem innerhalb des Gesetzes, und Rechenschaft braucht er niemandem abzulegen, auch wenn er sich in Widersprüche zu verwickeln scheint. „Whoso would be a man must be a nonconformist“, lautet eine Stelle aus „Selbstvertrauen“, die man in originaler Fassung hören muß, um ihre Wirkung als geflügeltes Wort, zu dem sie geworden ist, zu begreifen; wie auch bei einer anderen Sentenz, die Nietzsche sich selbstverständlich zu Herzen genommen hat: „A foolish consistency is the hobgoblin of little minds . . . To be great is to be misunderstood.“

* Diese Feststellung gilt einzig nicht bei dem transzendentalen Fundament seiner Gedanken, das nie schwankt. Das ist der Grund, warum er sich in allem Übrigen getrost Beweglichkeit gestatten darf.

Der große Mann hat seine Rechtfertigung, auch wenn er sich anmaßt, sich au dessus de la mêlée zu erheben. Er will sich den Gesetzen der „Leute“, die „das Wissen und das intellektuelle Leben“ herabsetzen, nicht fügen, weil er mit ihrem kurzsichtigen Treiben nicht behaftet ist: „Ich bin sehr zufrieden mit dem Wissen, wenn ich nur wissen könnte“ (Erfahrung, S. 334 – angestrichen). Es ist ein philosophisch, und nicht wissenschaftlich begriffener Erkenntnisdrang, „eine erhabene Unterhaltung“, die ihn befeuert. Für sich selber lehnt Emerson es ab, zu ‚manipulieren‘, sich in dem praktischen Vollzug seiner „Welt des Gedankens“ zu verlieren, ja sich herabzulassen, denn „manche Menschen, die von Eifer beseelt sind, machen wiederholte Versuche auf diese Weise, und machen sich lächerlich. Sie nehmen demokratische Manieren an, sie wüthen mit dem Munde, sie hassen und verneinen“ (Ibid. – angestrichen). Der Visionär kann sich unmöglich mit kleinen Siegen zufriedengeben. Sobald er sich mit dem Experimentieren abgibt, läuft er Gefahr, sich selbst zu verlieren. Kein Verlust wäre bedenklicher. Eher will seine allverlangende Liebe „ein Elender und ein Thor in dieser Welt sein“, als „ihre weißen Hände mit Heuchelei“ beschmutzen – man weiß, welche Bedeutung Nietzsche sauberen Händen zugemessen hat –; aber „wenn diese Liebe in unsere Straßen und Häuser kommt – so können nur die Reinen und nach ihr Verlangenden ihr Antlitz erkennen, und die einzige ihr darzubringende Huldigung ist die, sie sich zu eigen zu machen“ (Charakter, S. 355–56 – angestrichen Schlußstelle).

Der Anspruch auf Unabhängigkeit kommt immer wieder zum Ausdruck. Es ist eine Einstellung, die dem Pathos der Distanz entspricht, das Nietzsche in vergleichlich extremer Weise aufgestellt hat, weil seine radikaleren Selbsterhaltungsbedürfnisse ein Übermaß an Schutz- und Spielraum gefordert haben. In allem, was den Umgang mit der menschlichen Welt betrifft, verstecken sich beide hinter eine stolze Scheu, die der sehnächtigen Vision eines höheren Verkehrs entspringt: göttliche Unterhaltung unter jenen göttlichen Individuen, die, wie Emerson von Napoleon sagt „organisiert zum Siege“ sind. In solcher Prägung können sich die „Göttlichen“ auf keine freundliche Aufnahme seitens der übrigen Menschheit verlassen und haben kein Recht, dies zu erwarten. Sie müssen den Mut gerade zu ihrem Anders- und Neusein haben, in dem ihr Verhängnis, aber auch ihre Größe besteht:

„Gewöhnlich werden sie mit Abneigung empfangen, weil sie neu sind, und weil sie der Übertreibung, die von der Persönlichkeit des

zuletzt dagewesenen göttlichen Menschen gemacht wird, ein Ziel setzen“ (Charakter, S. 350 – angestrichen).

Dennoch werden sie auch diesen Empfang als Schicksal ergreifen und damit über der Sache stehen: „Der Charakter will Raum haben . . . Dazu ist eine Perspektive nöthig wie bei einem großen Gebäude. Wahrscheinlich bildet er sich seine Verhältnisse langsam, und wir sollten nicht plötzlich eine Erklärung seiner Handlungen . . . verlangen“ (Ibid., stark angestrichen. Vgl. Pfarrer Emersons Predigt, „The Choice of Theisms”).

8. Der Große lebt für die Sache

Ein „Sinnspruch“ von Nietzsche lautet:

„Wer viel einst zu verkünden hat,
schweigt viel in sich hinein.
Wer einst den Blitz zu zünden hat,
muß lange – Wolke sein.“

So aufgefaßt, kann das gelungene Individuum der gemächlichen Menge unmöglich gut sein. Es ist Träger jener „berechneten Überfülle“, durch die sich die Natur weiser als ihre Geschöpfe zeigt, von denen jedoch keines „ganz bei gesundem Verstande“ sei. „Jeder hat eine Ader der Thorheit in sich . . . damit er sicher auf's eifrigste an irgend einem Punkte festhält, welcher der Natur am Herzen lag“ (Natur, S. 405 – stark angestrichen).

Man tut vielleicht besser, sich nicht auf eine Deutung der mutmaßlichen Resonanz einzulassen, die diese Worte bei Nietzsche in seiner abseitigen Situation zuletzt hervorgerufen haben mögen. Wesentlich ist, daß sie schon eine Erklärung des „Egoismus“, der dem Berufenen anzuhaften scheint, abgeben (vgl. S. 118 – 119). Es geht um die Liebe zur Sache:

„Für den Dichter, für den Propheten hat das, was er ausspricht, einen viel größeren Werth, wie für irgend einen der Hörer, und darum wird es gesprochen“ (Ibid.). Nietzsche: „Ja.“

Aber diese Hingabe kann ins Lächerliche umschlagen, wo ein Prophet „sich unmittelbar mit seinem Gedanken zu identificiren“ sucht, und „seinen Hut und seine Schuhe für geweiht hält“ (Ibid.). Also Nietzsche – Zarathustra, wenn man sich an jene Denkmäler erinnert, die zu seinem Gedächtnis in Genua, Sils und sonst allerorts einst errichtet werden sollten. Solche allzumenschlichen Verirrungen, so ‚interessant‘ sie auch sein mögen, sind zu bedauern und tragen als Begleit-

erscheinungen wenig zur Beleuchtung des Eigentlichen bei. Es kommt darauf an, daß man in unbedingter Weise auftreten muß, um überhaupt wirken zu können, und mit der Überzeugung, daß das, was man schreibt oder tut, „für den Augenblick die Geschichte der Welt ist . . . Meine Arbeit mag nichtig sein, aber ich darf sie nicht dafür ansehen, wenn ich sie ungestraft tun will“ (Natur, S. 406–07 – stark angestrichen).

Das heißt aber nicht, daß der Große in seiner Leidenschaft zur Aufgabe die gebührende Rücksicht außer acht läßt. Er schlägt nicht um sich, gleich dem Elefanten im Porzellanladen, sondern, indem er sich „selbstisch“ verhält, vollzieht er nur seine Bestimmung. Darüber hinaus beginnt erst die Übertretung, d. h. „sobald mir die unumschränkte Macht, die ich über mich selber habe, nicht mehr genügt, und ich diese auch auf den Nachbarn ausdehnen will, so gehe ich über das Rechte hinaus, und trete in falsche Beziehungen zu ihm . . . es ist eine Lüge, und thut als solche ihm so weh wie mir“ (Politik, S. 424 – 25).

Nietzsche unterstreicht diese Klausel, was ihm gewissermaßen zur Ehre gereicht, denn ihm muß die Einschränkung befremdlich erscheinen. Emerson entpuppt sich nun seinerseits als der Angelsachse, der er schließlich ist. Das Vorrecht des Individuums bezweifelt er jedoch nie ernstlich, gerade angesichts der Gesellschaft, die „nur die Sachlichkeit“ noch achtet und deren „gemeinnützige Zwecke ein vages und donquixotmäßiges Ansehen neben den Privatzwecken“ haben. Er kann, sagt er, „sehr gut einsehen, daß es ein großer Unterschied ist, ob ich Selbstbeherrschung übe, oder bewirke, daß ein Anderer möglichst nach meiner Ansicht handelt; aber wenn ein Viertel der menschlichen Race es sich anmaßt, mir zu sagen was ich thun muß, so ist es sehr leicht, daß die Umstände mich nicht so klar die Ungereimtheit ihres Gebotes erkennen lassen“ (Ibid., S. 425 – angestrichen).

Erkennbar oder nicht, die Ungereimtheit besteht. Nietzsche zieht daraus die Lehre mit der knappen Notiz: „Über der Moral“. Die Anspielung bezieht sich unverkennbar auf das institutionelle Christentum und seinen Versuch, der gesamten Menschheit eine Tafel von Werten als alleingültige aufzuoktroyieren. In dieser Auseinandersetzung kommt die gleiche Grundansicht von neuem zum Ausdruck, d. h. die zentrale Wichtigkeit von Charakter als „private influence“.

Es ist überall ein großes Stück heroischer Gesinnung mit im Spiele. Eine heroische Seele faßt sich, ohne ein Hehl daraus zu machen, buchstäblich als ungemein auf. „Das Heroische kann nicht gewöhnlich sein,

noch das Gewöhnliche heroisch“ (Heroismus, S. 192), und der Held hat weder Mitleid noch Ermunterung von der Gemeinschaft zu verlangen. Die Frucht, die er gewinnt, wenn er seiner eigenen Handlungsweise treubleibt, ist ja nicht mit Händen zu greifen. Der rein innerliche Gewinn aber hebt den Helden und seine Unternehmungen, die dem schielenden Auge der Öffentlichkeit nicht behagen, über bloße Lächerlichkeit empor:

„Hat die Natur einen Bund mit mir geschlossen, daß ich immer nur vorteilhaft erscheinen darf...? Laßt uns so freigebig mit unserer Würde sein wie mit unserm Gelde. Wirkliche Größe hat nun und nimmermehr etwas mit Meinungen zu schaffen“ (Heroismus, S. 193 – stark angestrichen).

Wenn der Held sich lieber abseits hält, so geschieht dies nicht aus dem Hochmut des Ich-bin-besser-als-du heraus. Wo es wirklich gilt, Herz und Nieren zu prüfen, fordert er ausdrücklich: „wer heroisch ist, dem wird sich immer etwas in den Weg stellen, woran er seine Stärke erproben kann“ (Ibid., S. 194 – stark angestrichen). Sein Stolz besteht darin, sich nicht von den üblichen Verhältnissen einfangen zu lassen. Denn auch wenn ihm die Anerkennung der Sterblichen nicht zuteil wird, weiß er sich stets vom Himmel unterstützt: „Die Götter lieben ihn, weil die Menschen ihn haßten. ‚Dem ausharrenden Sterblichen‘, sagte Zoroaster, ‚sind die Götter zu helfen bereit‘.“

Um am Ende auch die Menschen, wie Emerson mit klugem Verständnis für das Wesen der „Welt“ feststellt:

„Wer auf eigenen Füßen steht und sich selbst zu helfen weiß, der ist Gott und den Menschen willkommen. Ihm sind alle Pforten geöffnet... Unsre Liebe umfaßt ihn, weil er ihrer nicht bedarf..., weil er seinen eigenen Weg gegangen ist“ (Selbstvertrauen, S. 60 – stark angestrichen).

9. Der Große verkörpert die schenkende Tugend

Der Sinn dieser letzten Aufmunterung ist, daß sogar das vielleicht überselbstbewußte Individuum keinen Anlaß habe, sich unnütz zu verschwenden, indem es der Welt trotze. Das hieße, das Gewicht auf den falschen Ort legen, auf ein Pathos der Individualität, statt sich selbst zu bleiben, ohne sich ablenken zu lassen oder sich zu vergeuden. Im übrigen ist ja auch der größte Mensch in dieser Welt beheimatet und kommt ohne Vertrauen zum Mitmenschen nicht aus. Behandelt man die

Anderen „auf würdige Weise, so werden sie sich als würdig erweisen, obgleich sie nach ihren gewöhnlichen Regeln nur dir zu Gunsten eine Ausnahme machen“ (Klugheit, S. 175).

Emersons beschwichtigende Worte mögen eher einem Wunsch als einer Überzeugung entspringen, doch gibt er mit seinem Wink sein Individuum an die Welt zurück, der es ehrlicherwise auch nicht ausweichen darf. In der Stube oder auf dem einsamen Spaziergang läßt sich leicht allerlei Schönes und Schreckliches ausspinnen. Gehalt und Halt gewinnt es erst in der Auseinandersetzung. Keine Heiterkeit, selbst für den „Brummhör“, ohne diese Entschlossenheit des Viehtreibers oder des Schiffers, der „den ganzen Tag kämpft“: „und seine Gesundheit erwirbt sich dabei einen Puls, der unter Schnee und Regen wie unter der Junisonne gleich kräftig ist“ (Klugheit, S. 175 – stark angestrichen).

In dem Individuum ist eine höhere Klugheit am Werk. Weder versucht es, am Daseinskampf vorbeizugehen, noch verstrickt es sich in die klägliche Alltagswirtschaft von Kredit und Schuld. Kurz gesagt, es weiß zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem zu unterscheiden. Der große Mensch lebt großzügig, und die Welt wird ihm ihre Bewunderung dafür auch zollen: „der höchste Preis, den er für eine Sache bezahlen kann, der ist, um diesselbe zu bitten“ (Vergeltung, S. 85 – stark angestrichen). Er ist kein Schmarotzer, sondern eine schenkende Natur:

„Der ist groß, der am meisten wohlzuthun vermag . . . Sieh dich vor, daß nicht zu viel Überfluß in deiner Hand bleibt. Es wird dort faul werden, und Würmer werden sich erzeugen. Bezahle schnell damit in irgend einer Weise“ (Vergeltung, S. 86 – stark angestrichen. Vgl. Nietzsche, XV, 93).

Die Zufriedenheit mit sich selbst, die der Große in seiner schenkenden Tugend kennt, ist nicht mit Selbstgenügsamkeit zu verwechseln. Auch hier handelt es sich um den Mut, ohne falsche Bescheidenheit oder Einschränkung zu leben. Ein guter Mensch, sagt Emerson mit einer Wendung ins Wertgefärbte, ist Selbstvorwürfen nicht ausgesetzt, auch wenn er nicht ständig handelnd auftritt, denn schon durch die Tatsache seines Hierseins weiß er, daß er nicht umsonst da ist:

„Soll ich den Posten nicht annehmen? . . . Außerdem, ganz abgesehen von der Sache, bin ich nicht unzufrieden“ – wozu Nietzsche ein kräftiges „Ja!“ ruft. Jeden Tag gibt ihm „der gute Geist“ neue Freunde, und „ich will nicht auf unedle Art dieses unendlich Gute von mir weisen,

weil ich gehört habe, daß es Andern in anderer Gestalt gekommen ist“
(Geistige Gesetze, S. 121 – stark angestrichen).

Da weht den beiden Den kern gut vertraute Luft der Pfarrhauspoesie aus der guten alten Zeit. Und doch hat sie eine Schärfe, die das nur Idyllische sprengt, den Heutigen aufstachelt. Man beachte, in welcher treffender Weise Emerson nun, jedesmal begeisterte Antwort hervorruhend, an Nietzsches innerstes Anliegen appelliert:

„Laß mich lieber meine Arbeit auf solche Weise vollführen, daß andere Müßiggänger, wenn sie Vergnügen daran finden, mein Gewebe mit dem Gewebe dieser vergleichen können, und es identisch finden mit dem besten“ (Ibid., S. 122 – stark angestrichen). Nietzsche: „ego.“

„Die reiche Seele liegt in der Sonne und schläft, und ist Natur. Denken ist handeln“ (Ibid., S. 121). Nietzsche: „Ecce homo.“

„Dieses Überschätzen dessen, was Paulus und Perikles möglich gemacht haben, dieses Unterschätzen unserer selbst, kommt daher, daß wir das Factum einer identischen Natur unbeachtet lassen . . . Wenn der Dichter ein wahres Drama schreibt, dann scheint er nicht Cäsar, sondern er ist Cäsar; dann ist der nämliche Gedankengang, eine eben so reine Bewegung, eben so feiner Witz, dieselben schnellen, hoch hinausgehenden, extravagantesten Motionen, und ein Herz so groß, selbstvertrauend und unerschrocken, daß es auf den Wellen seiner Liebe und Hoffnung alles dahin tragen kann, was die Welt für dauernd und köstlich hält . . . dies alles ist sein, und durch diese Macht erweckt er die Nationen“ (Ibid., S. 123 – angestrichen). Nietzsche: „sum felix.“

Diesen hallenden Ruf hat Zarathustra nicht überhört. Man ist über die Zeit hinausgerückt: „Alle Ewigkeit ist in einem einzigen Augenblick unseres Jasagens gerechtfertigt.“

Wir haben einen ersten, vom Gefühl der Seligkeit durchdrungenen Höhepunkt des Umganges mit Emerson erreicht. Die rückhaltlose Zustimmung Nietzsches erfolgt gerade an der Stelle, wo Emerson, mit einer Apotheose des Individuums, sein Ideal bis zum letztmöglichen Grade steigert. Dabei muß man erkennen, worum es bei dieser Heiligsprechung nicht geht: nicht um jenen Luxus des „rugged individualism“, den das 19. Jahrhundert sich noch leisten durfte, und noch weniger um den christlichen Heiligen, dies aus dem einfachen Grunde, weil Emersons Individuum sich nicht von einer geschichtlichen Offenbarung abhängig weiß und ebensowenig von Schuld und Sühne:

„Die höchste Macht üben göttliche Augenblicke auf uns aus, wenn sie uns unsere Zerknirschungen ebenfalls verdammen* lassen... wenn mir diese göttliche Einströmung zum Theil wird, so weiß ich von keiner verlorenen Zeit mehr“ (Kreis, S. 233 – stark angestrichen).

In Nietzsches Exemplar sind die „verdamnten Zerknirschungen“, wie auch die Nichtbeachtung der „verlorenen Zeit“ unterstrichen. Diese Auszeichnung wird den „waves of God“ nicht zuteil, und doch ist ihr Einströmen das Wesentlichste des mystischen Erlebnisses, worauf Emerson hindeutet. Wo es das ‚himmelhochjauchende‘ Pathos streift, ist Nietzsche jederzeit bereit, sich das Gesagte vorbehaltlos anzueignen, so z. B. bei einer benachbarten Stelle, wo normale Tugenden als des Heiligen Laster erscheinen: „Der Schrecken, welchen eine Reform verursacht, ist nichts anderes, als die Entdeckung von unserer Seite, daß wir unsere Tugenden, oder das, was wir immer für solche gehalten haben, in denselben Abgrund versenken müssen, der schon unsere größeren Laster aufgenommen hat“ (Ibid. – stark angestrichen).

Entscheidend für unser Abwägen, wie Nietzsche die Gedanken Emersons aufgenommen hat, sind die Nuancen der Betonung. Aus dem Vorgehenden erwächst die Vermutung, daß Nietzsche sehr dazu neigt, sich in der Gegenüberstellung erst recht zu ‚fühlen‘. Emerson hat dieses tröstende Gefühl zu seiner Selbsterhaltung weniger nötig. Er will das Abenteuer des Individuums stets im innerlichsten Sinne verstanden haben, und darum hat ein großer Mensch „kein anderes Gut als nur die Frucht seiner eigenen Arbeit und Selbstverleugnung davon zu tragen“ (Klugheit, S. 173 – angestrichen).

Emerson spielt eigentlich nie mit der Hybris. Mit Nachdruck erinnert er wiederholt daran, daß kein Sterblicher die Naturgesetze ungestraft übertreten darf. Er lebt in der Welt und muß lernen, sich in der ihm gegebenen Sphäre einzurichten. Das meint Emerson sogar im alltäglichen Sinne: bleibe der Erde, die dich ernährt, treu.

Es ist der große Unterschied zwischen der erhabenen Bergwelt des Engadins und der Wald-, Teich- und Hügellandschaft der Concord-Gegend, die hier zum Ausdruck kommt. Der kühnste Flug der Spekulation wird unfehlbar durch Yankee-Klugheit belastet: „Indem wir auf dem dünnen Eise Schlittschuh laufen, liegt unsere Sicherheit allein

* Offenbar ein Druckfehler. Wahrscheinlich sollte es heißen „verbannen“ (im Urtext: „abolish“).

in der Schnelligkeit, mit der wir uns fortbewegen“ (Klugheit, S. 174 – stark angestrichen).

Der Vergleich mit Nietzsches Sinnspruch „Für Tänzer“ ist einleuchtend:

„Glattes Eis,
ein Paradeis,
für den, der gut zu tanzen weiß.“

Emerson tanzt nicht über dem Abgrund, doch kennt er das Außergewöhnliche, ja das Paradoxe in der Ökonomie des großen Mannes und weiß es zu preisen. Der Große ist nicht im gewöhnlichen Sinne klug, „seine ganze Klugheit wird sich aus seiner Größe herleiten lassen“. Emerson scheint es, „daß man sich durch jede . . . Vorsichtsmaßregel erst in das Gebiet der Gefahr begibt“. Aber das gilt als Lebensbedingung überhaupt: „Nichts ist vollkommen“, und „das Schlechteste ist immer das Beste“, sind Sprichwörter, welche die transcendente Philosophie des gewöhnlichen Lebens ausdrücken“ (Kreise, S. 231–32).

Der Einzige also, der in der Gemeinschaft der Unklugen nicht aufgenommen wird, ist der behäbige Spießer, der, aus Unkenntnis des Lebens dort am Rande, wo sich Schönes und Schreckliches stets ereignen, noch auf ‚Sicherheit‘ schwört.

Auf die organische Übereinstimmung mit sich selbst, zu der noch die entsprechende intelligente Organisation tritt, will Emerson bei seinem Umriss des Großen schließlich hinaus. Den Menschen schlechthin umschreibt er als „eine Methode, ein progressives Arrangement; ein auswählendes Princip, indem er überall, wohin seine Schritte ihn tragen, das ihm Gleiche sich zueignet. Er nimmt nur sein Eignes aus dem Mannichfaltigen, was um ihn her sich dreht und wendet“ (Geistige Gesetze, S. 107). Die Tatsachen, Worte, Personen, die unbegreiflicherweise in seinem Gedächtnis haften, „sind Symbole von Werth für ihn, als sie Theile seines Bewußtseins interpretiren können . . . Was meine Aufmerksamkeit erregt, dem soll sie sich zuwenden . . . Was dein Herz für groß hält, das ist groß. Die Emphase der Seele hat immer Recht“ (Ibid., S. 108 – stark angestrichen).

Einen Augenblick scheint es, als ob Emerson sich in der Richtung der entlarvenden Psychologie bewegen würde. Nirgends aber sieht man deutlicher wie sehr er es versteht, durch sein Festhalten an der Intaktheit der Seele das treibende Unbewußte ins Schöpferische zu verwandeln, ohne vorher durch den Prozeß der Zersetzung hindurchgegangen

zu sein. Diese Lauterkeit hebt ihn von Nietzsche ab, der seinen Abstieg in das Reich der Schatten beginnt, indem er das Gesagte in einer Randbemerkung „perspektivisch“ nimmt und es auf das Allgemeinmenschliche überträgt:

„Die *Menschheit* auch! Sie träumt ihr *Eigenes* in den Mannigfaltigen – alles *andere* Besitzthum *bleibt in den Dingen zurück!*“ (Vgl. FW 242).

Von hier aus ist nur ein Schritt zum Allzu-Menschlichen, das mit dem herrlich gefährlichen Prinzip der Auslegung aufgedeckt wird. Als Angehöriger derselben Menschheit ist Nietzsche natürlich auch diesem erkenntnistheoretischen Grundsatz unterworfen. Sehr früh hat er ihn eingesehen. Ob unter dem Einfluß Emersons oder nicht, ist eine Frage, die sehr wenig zur Sache tut, so sehr scheint diese Einsicht ihm eigen. In einer Demokrit-Schrift, die er als Leipziger Student verfaßt hat, heißt es z. B.:

„Der Gleiche erkennt den Gleichen. Es ist nachzuweisen, wie alle große Einsicht wieder auf die großen verwandten Ingenien zurückgeht; was einen schönen Beweis für die Erbärmlichkeit des gemeinsamen Intellekts abgäbe.“ Worauf er zu einer Polemik gegen die historisierende Gelehrtenwelt übergeht: „Sie wollen keinen absoluten Unterschied, sondern nur einen graduellen anerkennen“ (von Blunck zitiert, op. cit., S. 187).

Chronologisch jedenfalls wäre die Einwirkung Emersons auf diese kühnen Formulierungen nicht ausgeschlossen. Blunck bemerkt dazu: „Hier prägt sich schon der Nietzschesche Geistesaristokratismus und Geniekult, der ihn jahrelang beherrschen sollte, in voller Deutlichkeit zum ersten Male aus.“

Emerson, mit seinem Leitprinzip des „personal magnetism“, wäre demnach zweifellos als Ehrenmitglied des engeren Kreises der großen Einsichtigen anzusehen. Nietzsche hat tatsächlich die gleiche Methode bei seiner Einschätzung Emersons selbst angewandt. Sie findet sich in „Götzendämmerung“:

„Emerson. – Viel aufgeklärter, schweifender, vielfacher, raffinierter als Carlyle, vor allem glücklicher . . . Ein solcher, der sich instinktiv bloß von Ambrosia nährt, der das Unverdauliche in den Dingen zurückläßt . . . Emerson hat jene gütige und geistreiche Heiterkeit, welche allen Ernst entmutigt; er weiß es schlechterdings nicht, wie alt er schon ist und wie jung er noch sein wird, – er könnte von sich mit einem Worte

Lope de Vegas sagen: „yo me sucedo a mi mismo“ ...“ („Streifzüge eines Unzeitgemäßen“, 13).

Jedes Wort dieser treffenden Charakteristik möchte man im Sperrdruck anbringen. Die Versuchung dazu ist bei jenen Wendungen, wie z. B. „Heiterkeit, welche allen Ernst entmutigt“, die soviel über Nietzsche selbst aussagen, geradezu unwiderstehlich. Ungeachtet des wohlwollenden Neides – oder wohl gerade deswegen –, sucht Nietzsches prägnantes Kommentar seinesgleichen in der Emerson-Literatur. Es hätte auch sehr gut durch eine der zahlreichen anderen Stellen, die in der gleichen Tonart, wie die oben zitierte, gehalten sind, angeregt werden können. Bei Nietzsches hochentwickeltem Einfühlungsvermögen kann, wie man sieht, keine Rede von einer unkritischen Aufnahme des Amerikaners sein.

Was Emerson auszeichnet und ihn von Nietzsche unterscheidet, ist die offenbare Tatsache, daß sich sein selektives Prinzip an Liebe orientiert und eher aufnehmend als ablehnend ist. Diese Aufnahmebereitschaft ist Ergebung. Sie führt zur Vollkommenheit im Sinne der Eintracht mit sich selbst und mit der Welt, selbst wo die Größe fehlt, denn „der, der liebt, macht das Herrliche, was er liebt, sich zu eigen. So entdeckte ich, daß mein Bruder nur mein Beschützer ist... Jesus und Shakespeare sind Fragmente der Seele, und durch die Liebe erringe ich sie, und verleibe sie dem Gebiet meines inneren Bewußtseins ein. Seine Tugend, – ist es nicht meine? Sein Geist, – wenn ich ihn nicht zu dem meinigen machen kann, ist kein Geist“ (Vergeltung, S. 94 – stark angestrichen).

Das ist Bescheidung, und Nietzsche ehrt sie mit der Bemerkung am Rande, „naiv und wahr“. Doch muß man fragen, ob Nietzsche den gelassenen Abstand habe, um sie sich zu eigen zu machen. Es ist jene „heiligende Gegenwart“, die Emerson ständig sucht, und die nicht nur in Gestalt des ursprünglichen Wissenwollens in Erscheinung tritt, sondern von einem ursprünglichen Wissen selbst her stammt – einer Weisheit, über deren Ursprünge Emerson sich so ausspricht:

„Der große Unterschied zwischen den geistlichen und den literarischen Lehrern ... ist der, daß eine Klasse von innen redet, oder aus der Erfahrung, als Theilhaber und Besitzer des Factums; und die andere Klasse von außen, als bloße Zuschauer ...“ (Die höhere Seele, S. 211).

Es ist der gewaltige Unterschied zwischen Talent oder Können und

der inspirierten Mitteilung, die religiös, also ursprünglich im eigentlichsten Sinne ist. Diese erhabenen einfachen Geister sind es, die ihre Stellung an der Spitze von Emersons Hierarchie einnehmen. Die Rangordnung, die er kennt, ist so alt wie die platonische Denkweise selbst. Mit dem Grade seines „Fortschritts“ weist ein Mensch sich darüber aus, ob er der Nützlichkeit, der Schönheit oder der Bedeutung des Symbols lebt. Die Letzteren „sind die Weisen. Die erste Klasse besitzt allgemeinen Menschenverstand; die zweite Geschmack; und die dritte geistige Wahrnehmung“ (Klugheit, S. 164 – angestrichen. Vgl. die Stufen „Commodity, Beauty, Idealism“ der Abhandlung „Nature“).

Auch in bezug auf Welt- und Menschenkenntnis besteht also ein Impuls, der Emerson und Nietzsche gemeinsam ist: das Wozu bestimmt den Rang. In Emersons Verheißung wird der überlegene Mensch einmal auch die dritte Stufe erreichen, jenseits des Verstandes und außerhalb aller Religionen und Sekten, alles zeitlich Bedingten, umgeben von dem Licht der Schöpfung, im Zustande des Gebets, „des Selbstgesprächs einer schauenden und frohlockenden Seele. Es ist der Geist Gottes, der seine Werke gut heißt“ (Selbstvertrauen, S. 59. Vgl. „Spirit“ und „Prayer“ in der Abhandlung „Nature“; und Nietzsches – „ich, der Lehrer von der Rangordnung“ – Umwandlung der Rangordnung ins gesellschaftlich pointierte „oberste Gesetz des Lebens“, Antichrist 57).

Aus den gegenwärtig vorherrschenden Krankheiten des Willens und des Geistes werden auch jene, die das Beten noch nicht gelernt haben, diesen Segen eines Tages erfahren und werden auch in die Reihe der Großen erhoben werden:

Jetzt können die Menschen noch „gar nicht begreifen, wie ihr, die ihr nicht zu ihnen gehört, nur ein Recht habt, überhaupt zu sehen: ‚Ihr müßt auf irgend eine Weise das Licht von uns gestohlen haben‘... Laßt sie immerhin jubilieren und meinen, es wäre ihr Licht. Wenn sie aufrichtig sind und rechtschaffen handeln, so wird ihr sauberer neuer Pferch sich sehr bald von selbst dichter zusammenziehen und geringer werden, wird sich auseinander geben, sich umbiegen, wird ein faules Zeug werden und endlich ganz verschwinden, und das unsterbliche Licht wird jung und Wonne verkündend, Millionen Kreise beschreibend in unzähligen Farben seine Strahlen über dem Universum aufgehen lassen, wie am ersten Morgen“ (Selbstvertrauen, S. 60–61 – stark angestrichen).

B. *Der pädagogische Eros*

The world exists for the education of each man.

– *History*

Es wird irgendwann einmal gar keinen Gedanken geben
als Erziehung.

– *Wir Philologen*

1. Mensch und Kultur

Viel Ärger bereitete Emerson den Zeitgenossen durch seine Zurückhaltung gegenüber den tobenden Reformbewegungen der vierziger Jahre in Neu-England. Indessen war er doch mit einem Neu-England-Gewissen behaftet, und auf der Suche nach dem Begriff dessen, was der kontemplative Mensch in der Welt zu wirken habe, betrachtete er es als seine Pflicht, Rechenschaft über seine Stellungnahme abzulegen.

Daß er vor dem Programmatistischen haltmachte, unterscheidet ihn von Nietzsche, der, nachdem er die Umwertung herkömmlicher Werte dargelegt zu haben glaubte, zum Problem der systematischen Erziehung eines Geschlechtes schritt, welches die neuen Werte verwirklichen sollte. Während aber die Nachwelt immer wieder diejenigen Werke Emersons bevorzugt hat, in denen konkreter geschildert wird – vorzüglich „Englische Charakterzüge“ und auch „Vertreter der Menschheit“ –, hat sich bei Nietzsche fast das Umgekehrte abgespielt. Sein Zukunftsprogramm hat in dem Grade, in dem es auf das Konkrete festgelegt wird, im Dritten Reich, in dem es zur Fratzen-gestalt entartete, weitgehend an Ansehen verloren. Dagegen ist Nietzsche für uns gerade da lebendig, wo er durch furchtlos enthüllende Kritik gangbare Möglichkeiten aus der Krise der modernen Seelenzerspaltenheit aufdeckt.

“All details are melancholy”, sagt Emerson einmal. In diesem Satz spricht die bekannte amerikanische „Unbekümmertheit“, die auf die tatsächliche Unbeschwertheit seiner Situation hinzeigt. In jenem jungfräulichen Land kam ein Emerson leichter über den Druck der Geschichte hinweg als ein Nietzsche, dessen Philosophieren, ungeachtet aller Polemik gegen die lähmende Wirkung des überentwickelten Geschichtsbewußtseins, wesentlich von der geschichtlichen Schau gespeist wurde und von ihr abhing. Aber selbst ein amerikanischer Denker konnte sich nicht ewig mit den schon monumental gewordenen Franklin, Washington und Jefferson begnügen. Emerson bedeuteten diese Natio-

nahelhelden weit weniger als die großen Griechen, die dem edelgesinnten Demokraten als unübertroffene Vorbilder erschienen. Seine geistigen Ahnherren suchte und fand Emerson in der alten Welt. Allein, er war auf den Gegensatz zwischen „neu“ und „alt“, mit welchem kleinere Köpfe auf beiden Seiten des Atlantik immer so gerne jongliert haben, nicht besonders eingestellt, weder im räumlichen, noch im zeitlichen Sinne. Die großen Erscheinungen der Geschichte griff er auf, nicht um sie gegen eine verschrobene Gegenwart auszuspielen, sondern als ewige Zeitgenossen, mit denen er ausgezeichnet umzugehen verstand. Die ‚Sache‘ sah er letztlich immer im Menschen selbst verkörpert und insofern bestand für ihn keine Geschichte. Wie ungemein quer er damit zum Zeitbewußtsein seiner fortschrittlichen Landsleute stand, vermag vielleicht nur ein Amerikaner nachzuempfinden – und wird ihn für diese so selten geartete Unbekümmertheit um so höher schätzen.

„Geschichte“ steht an erster Stelle in seiner Essaysammlung. Emerson setzt mit der folgenden Behauptung ein:

„Es ist ein Geist, der alle Menschen beseelt. Jeder Mensch steht diesem Geiste offen . . . Was Plato gedacht hat, kann auch er denken . . . was zu irgend einer Zeit irgend einem Menschen begegnet ist, das kann er verstehen. Wer Zutritt hat zu diesem allumfassenden Geiste, ist ein Theil alles dessen, was ist oder gethan werden kann, denn dieser ist das einzig unumschränkt wirkende Wesen“ (Geschichte, S. 1. Vgl. Zitat aus „Vergeltung“ auf S. 92).

Auf das Uneingeschränkte dieses „irgendein“ reagiert Nietzsche mit einem heftigen und zu erwartenden „Nein! aber es ist ein Ideal!“ als Randbemerkung. Dabei ist die von Emerson aufgestellte Bedingung: die Teilhabe, die behauptet wird, erreicht nur derjenige, „who is once admitted to the right of reason“ nicht zu übersehen.

Platon ist das bezeichnende Beispiel in diesem Passus. Emerson fühlt sich im klassischen Hellas beheimatet. Den sokratischen Einschnitt in der menschlichen Entwicklung empfindet er nicht als Verhängnis. Dies ist die einzige Epoche, die Emerson als Chiffre öfters mit Nachdruck hervorhebt und gelegentlich als Vorbild für die dürftige Gegenwart benutzt. Er nennt sie „die Ära des verkörperten Seins . . . , des geistigen Wesens, das sich wunderbar schön entfaltet in strenger Übereinstimmung mit dem Körper, von dem es umgeben ist . . . nicht *den* Formen gleich, die wir im Überfluß in den Straßen der modernen Städte finden und bei denen die Gesichtszüge gewöhnlich völlig unklar

und verwischt sind, sondern . . . wo die Augenhöhlen so gebildet sind, daß es dem Auge unmöglich sein würde, mit schielendem Blicke nach dieser oder jener Seite hinzusehen“.

Der Charakter jener Zeit erscheint Emerson darum so großartig, weil sie einer Reihe von schlichten persönlichen Eigenschaften den Vorzug gab, „dem Muth, dem Anstande, der Selbstbeherrschung, der Gerechtigkeit, der Kraft, der Behendigkeit, einer lauten Stimme, und dem kräftigen Bau des Körpers. Man kannte weder Luxus noch Eleganz“ (Geschichte, S. 18 – angestrichen). Und darauf erzählt er freudig die Geschichte von dem „selbstvertrauenden“ Xenophon, der, unter den Strapazen einer Winterkampagne, seiner Armee ein Beispiel gab, indem er aufstand und im Schnee Holz zu spalten begann.

Das ist „Walden“-Atmosphäre und zeigt zugleich (entgegen der enttäuschten Äußerung eines Henry James Jr. anlässlich eines Louvre-Besuches mit dem älteren Emerson in den siebziger Jahren), daß Emerson auch ein Auge für die bildende Kunst besaß, wenn ihm etwas daran lag. Auch erinnert diese Stelle unmittelbar an manches, was der junge Nietzsche in dem unveröffentlichten „Wir Philologen“ ausführt, z. B.:

„Gesunder, gewandter Körper, reiner und tiefer Sinn in der Betrachtung des Allernächsten, freie Männlichkeit, Glauben an gute Rasse und gute Erziehung, krieglerische Tüchtigkeit, Eifersucht im ἀριστεύειν, Lust an den Künsten, Ehre der freien Muße, Sinn für freie Individuen, für das Symbolische“ (Andeutungen über die Griechen, 104).

Man darf jedoch die Dinge nicht einfacher machen, als sie sind. Schon in dieser Schrift beschäftigt sich der klassische Philologe, wobei er sich ihrer ominösen Hintergründigkeit bewußt ist, eingehend mit griechischer Kultur, um sie auf ihre Relevanz für die institutionelle Ausbildung junger Menschen zu prüfen. Emerson seinerseits begnügt sich mit der intuitiven Einsicht, insofern sie zur Bestätigung der Leitdoktrin des Selbstvertrauens dient und zu einem ursprünglicheren Verhältnis zur Umwelt führt. Auch wird der Gegensatz zwischen Einst und Jetzt nirgends so scharf wie bei Nietzsche pointiert. Emersons „Herrenmoral“ ist viel schlichter konzipiert. Den Reiz der griechischen Literatur findet er vor allem in der Einfachheit ihrer Personen, „die sehr gesunden Menschenverstand haben, ohne es zu wissen . . . Unsre Bewunderung des Antiken ist nicht die Bewunderung des Alten, sondern des Natürlichen . . . Jemand, der ein kindliches Wesen nebst

angeborener Energie besitzt, ist noch jetzt ein Grieche“ (vgl. JGB, „Was ist vornehm?“). „Wunderbar schön ist die Liebe für die Natur in Philoktetes. Beim Lesen jener vortrefflichen Apostrophen an den Schlaf, die Sterne, Berge, Felsen und Meereswogen fließt mir die Zeit dahin wie die ebbende See. Ich fühle das Ewige im Menschen und die Identität seines Gedankens“ (Geschichte, S. 19–20 – angestrichen).

Solchen Aussagen kann der griechische Nietzsche nur mit einem unbedingten „Ja!“ zustimmen. So epochemachend seine Erforschung des griechischen Geistes wirkte, so bleibt er doch der deutschen Griechenlandtradition verpflichtet, die es sich seit den Tagen Winckelmanns nicht hat nehmen lassen, Programme aus Hellas zu holen. Aus seiner Kenntnis des Altertums vernimmt Emerson hingegen die unwandelbare Verwandtschaft mit dem Menschen durch alle Zeiten hindurch. Das empfindet ein zustimmender Nietzsche offensichtlich auch, aber nur, um dadurch an das schmerzlich Ungenügende der Gegenwart erinnert zu werden und die Konsequenzen drastisch zu ziehen: „Mein Ziel ist: volle Feindschaft zwischen unserer jetzigen ‚Kultur‘ und dem Altertume zu erzeugen. Wer der ersten dienen will, muß das letztere *hassen*.“ (Wir Philologen, Erste Gedanken, 20).

2. Gesundheit und Dekadenz

Man scheut sich, bei einer Untersuchung der nicht zu vertuschenden Unterschiede zwischen den zwei Denkern, sich auf eine Einordnung in die verbrauchten Kategorien von Ländern und Völkern zu berufen. Dennoch ist nicht zu leugnen, daß dem damaligen Abstand zwischen Europa und den Vereinigten Staaten eine gewisse, analoge Bedeutung für unsere Gegenüberstellung zukommt. Es ist nämlich der bekannte Unterschied zwischen einem kaum bevölkerten Kontinent ohne „Basalte“, der den fast unbeschränkten Spielraum des breiten offenen Landes und einem auf Freiheit gegründeten politischen System genoß, welches das Kommende freudig aufnahm und hastig gestaltete, ähnlich wie er etwa die jedes Jahr zunehmende Schar von Einwanderern empfang und sich einverleibte – und dem komplexen Gebilde Westeuropas, dem die Einheitlichkeit eines kirchlich-staatlichen Systems verlorengegangen war und das schon in den Wehen eines Krisenbewußtseins lag.

Den historisch Denkenden plagte dieses Bewußtsein, weil er wußte, daß eine geläuterte Zukunft nur zustande kommen konnte, nachdem

man sich durch die Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Überlieferung, an der man litt, hindurchgearbeitet hatte. Diese Notwendigkeit, der formgebenden Vergangenheit treu zu bleiben, war für den Europäer Last und Aufforderung zugleich. Solche Komplexität der Einflüsse vermag noch nicht einmal der heutige Amerikaner zu begreifen. Wieviel weniger damals, da ihm die Ereignisse diese Komplexität noch nicht näher zu bringen vermochten (29). Europa war ein buntes, aber etwas modriges Museum, das man unverbindlich bereiste. Die Zukunft lag in der Richtung des Sonnenunterganges, dort, wo die Wunschträume der Menschheit ihre Erfüllung erst finden sollten. Das war Dogma. So einfach und selbstverständlich war das Verantwortungsbewußtsein, das der Amerikaner damals und noch lange nachher in sich trug.

Auch Emerson ist eine treue Stimme aus dieser Geborgenheit der Weite. Wozu in gewundenen Gegensätzen denken, wenn sie einfach abgeschüttelt werden können – vorausgesetzt, man sei überhaupt von ihnen berührt? Wenn man aus dem Schatzkästchen der Möglichkeiten beliebig wählen darf, hat ein dialektisches Vorgehen keinen Sinn. Denn die „Synthese“ existiert schon in der allverheißenden Offenheit des jetzigen Lebens selbst. Das, was das Leben an Gutem dargereicht hat, nimmt man dankbar, doch nicht allzu erstaunt an. Das Übrige, die dunklen Erinnerungen, läßt man fahren. Kaum überleben die Erinnerungen die Fahrt nach Westen; unterwegs schon werden sie abgestreift und der Vergessenheit anheimgegeben. So ist der Amerikaner vom europäischen Standpunkt aus mit schmalerm Erbe ausgestattet als andere Menschen.

Er empfindet es aber nicht so. Die ‚Anderen‘ sind zu bedauern, sie sind die erblich Belasteten. „Hic Columbia, hic salta“ nimmt er ohne Grübeleien als seinen Imperativ und leistet ihm Folge, ohne in seiner Tatkraft durch Ketten, die ihn an diese Erde, an diese Volkstreue, an diese Formen, an diese Vergangenheit hätten festhalten können, gehemmt zu sein. Der tatfreudige Mensch soll jetzt die Geschichte überwinden:

„Alle Fragen über das Alterthum, alle Wißbegierde hinsichtlich der Pyramiden, wieder ausgegrabener Städte... beruhen nur auf dem Wunsche, dieses planlose, rohe, widersinnige Dort oder Damals verschwinden und an seine Stelle das Hier und Jetzt treten zu lassen“ (Geschichte, S. 7–8 – angestrichen).

Für Emerson soll die Geschichte „nicht länger ein todes Buch sein.

Sie soll zu Fleisch werden in jedem wahren und verständigen Menschen . . . Der Mensch soll ein Tempel des Ruhmes sein“ (Ibid., S. 29 – angestrichen). Einmal spricht er der Geschichte den Charakter des notwendig Gewordenen weitgehend ab. Ein andermal interpretiert er ihr Wesen als Leistung des Individuums, in der sie sich ausschließlich und immer von neuem offenbart.

Aus diesen Gründen erreicht Emersons Kritik an den „modernen Ideen“ nie die Wucht der Auseinandersetzung des historisch denkenden Nietzsche mit seiner Zeit. Seine Bewunderung für die Griechen enthält aber implicite eine Kritik der Gegenwart. Er geißelt diese „verzagte und verzweifelt winselnde“ Gegenwart, ihre Furchtsamkeit „vor der Wahrheit, vor dem Schicksal, vor dem Tode“, und die Verarmung, die sie dabei erfährt: „unsre Kunst, unsre Beschäftigungen, unsre Heirathen, unsre Religion, wir haben sie nicht gewählt, sondern die Gesellschaft hat für uns gewählt. Wir sind Prunksoldaten. Den stürmischen Kampf mit dem Schicksal, wo unsre innere Kraft geboren wird, den scheuen wir“ (Selbstvertrauen, S. 57 – stark angestrichen). (30) Ja, er geht so weit, sich über die „Ruinen“ seiner Zeit auszulassen. Warum, fragt er empört, sind Gesundheit und Schönheit und Genie nur noch ausnahmsweise da, „anstatt eine Regel der menschlichen Natur zu sein? . . . Die Dichter sollten Gesetzgeber sein.“ Statt dessen sind das Alltägliche und das Lyrische in sterilem Widerspruch zueinander geraten:

„Wir haben ein Gesetz nach dem andern übertreten, bis wir endlich unter Ruinen stehen, und wenn wir zufällig eine Übereinstimmung zwischen der Vernunft und den Phänomenen ausfindig machen, sind wir erstaunt“ (Klugheit, S. 170–71 – stark angestrichen).

„Ein hohes Alter“ nennt er diese Krankheit, die an der modernen Seele unheilvoll frisst, „alle übrigen Krankheiten sind nichts anderes als dies. Wir mögen sie bei Namen nennen, welche wir wollen . . . sie sind nur die verschiedenen Formen von hohem Alter . . ., nicht Neuheit, nicht der Weg nach innen (falsche Übersetzung von „onward“) . . . Die Menschen wünschen in Allem eine Sicherheit: es ist hierin nur insoweit Hoffnung für sie da, als sie sich selbst nicht unsicher sind“ (Kreise, S. 234–35 – stark angestrichen).

Nur wer sich bei strotzend gesundem Leib weiß, kann so sprechen. Emerson zielt auf keine Theorie der Dekadenz. Er hat keine Dekadenz in sich zu überwinden. Tatsächlich sieht und beschreibt er einen Abfall, doch eher in Trauer als Panik. Der Mensch hat seine wirklichen Fähig-

keiten nicht zur Entfaltung gebracht, er verfehlt fortwährend seine Größe. So weit mußte es kommen, nur weil er sich vom tragenden Boden losgelöst hat. Der Mensch ist das verdummte Spielzeug seiner raffinierten Spielzeuge geworden:

„Wir stopfen die Hände und Kinderstuben unserer Kinder voll mit allen Arten von Puppen, Trommeln und Pferden, und ziehen ihre Augen von dem schlichten Angesicht und den hinreichenden Gegenständen der Natur ab . . . die ihr Spielzeug sein sollten“ (Der Dichter, S. 293 – angestrichen).

Zeitkritik ist dies nur im allgemeinsten Sinne. Solche Auflehnung gegen das verdorbene Moderne, solche Sehnsucht nach dem idyllischen Dagewesenen, ist sowohl bei Rousseau als bei den englischen Lake Poets tonangebend. Als Kehrseite der Kraftgeniebewegung geht sie mit dieser Hand in Hand durch Sturm und Drang und Romantik hindurch. Sie ist die im ersten Anhieb gesunde Empörung gegen die betäubende Überhäufung von Reizmitteln, gegen das Jagen nach Besitz, gegen verknöcherte Institutionen, kurzum, gegen den Verlust der Innerlichkeit (31). Und wenn Emerson entrüstet von der Erstarrung in Institutionen spricht, weil „die Menschen so lange ihre Blicke von sich selbst ab und äußeren Dingen zugewandt“ haben, so schließt er sich dem Geist der in Europa schon seit zwei Generationen tobenden Kritik an und gelangt zu ähnlichen Feststellungen: die „gegenseitige Achtung gründet sich auf das, was ein Jeder hat, nicht auf das, was er ist“ (Selbstvertrauen, S. 67 – stark angestrichen).

Doch wenn er vor die Frage gestellt wird: was tun?, neigt Emerson dazu, sich hinter seine seherische Immunität zurückzuziehen. „Das ungeheure Verlangen nach einer offenbaren oder praktischen Wirkung“ scheint ihm „eine Apostasie“:

„In vollem Ernste bin ich gewillt, mir diese unnöthige Arbeit zu sparen. Das Leben hat für mich ein visionäres Ansehen“ (Erfahrung, S. 334 – stark angestrichen).

Sobald man sich auf die „embarrassing variety“ einläßt, läuft man Gefahr, sich selbst und die mühsam erkämpfte Vision an sie zu verlieren. Emerson besteht auf den unabdingbaren Rechten seines Temperaments. Die Folgen der Einmischung hat er übrigens zur Genüge am eigenen Leibe erfahren, sonst hätte er sich nicht so wirksam gegen das Eindringen der Außenwelt wehren können (32). Er ist nicht der Mann, bei dem eine Staatsverfassung zu bestellen wäre. Von seinem

visionären Standpunkt aus weist er wiederholt auf die Gebrechen der Gesellschaft hin, will sie aber nicht mit Programmen, ob flickenden oder utopischen Charakters, heilen, sondern die Besserung anhand desselben Maßstabes bewirken, den er an seine Zeit und an das Leben in jeder Zeit legt. Er fragt: fördert diese oder jene Einrichtung das Einzige, worauf es ankommt, den ursprünglichen Menschen? und wertet in jedem Falle entsprechend. Auf das Utilitarier-Paradies hält er keine großen Stücke. Denn er weiß, daß mit einer Sittenverderbnis zu rechnen sei, sobald "things are in the saddle and ride mankind".

Hier treffen Emerson und Nietzsche zusammen, über alle Verschiedenheit des Geschichtsbewußtseins hinaus. Emersons Zurückweisung der schalen, ausbeuterischen Philosophie des „Glückes“ tönt ebenso heftig, wie die Strafreden, die Nietzsche gegen die Gründerzeit hält, hierin seinen verhöhnten idealistischen Ahnen mehr verpflichtet, als er wohl weiß oder will, denn hat nicht Hegel selbst schon vom „Unsinn der Einrichtung, welche deutsches Reich genannt“, geschrieben? Emerson und Nietzsche sind sich beide sehr bewußt, welcher Verlust droht, wenn der Mensch sich weiterhin an die nur äußerlichen Leistungen festklammert.

Das Eigentum war ein Lieblingsthema der vierziger Jahre besonders bei jenen Denkern, die in der Nachfolge Ricardos u. a. stehen. Emerson wendet sich aber „instinctmäßig“ gegen den Eigentumsbegriff – also ganz anders als die hochbewußten Linkshegelianer und systematischen Kämpfer des Vor-März Europas, indem er sagt, daß „Das ganze Gesetz über Eigentum, wie es jetzt ist, ungerecht ist und auf die Menschen verderblich und erniedrigend wirkt (Politik, S. 417). Auch gegen das Übergewicht des Staates hat er ein scharfes Wort zu richten: „Dieses Besorgtsein für den Andern ist der Fehlgriff, der in colossaler Häßlichkeit in allen Staaten der Welt sich zeigt“ (Ibid., S. 425 – stark angestrichen).

Aber nicht genug damit: Emerson geht nach diesem Auftakt weiter zu einer Verwerfung des Institutionellen überhaupt, die ihn räumlich, zeitlich und ideologisch sofort von der unvergleichlich gedrängteren revolutionären Strömung in der Alten Welt abbrückt:

„... alle andern Gesetze als die, welche die Menschen für sich selbst machen, sind lächerlich... Dies ist die Geschichte der Staaten – ein Mensch thut etwas, was den Andern binden soll.“

Als „Gegengift“ für diesen Mißbrauch postuliert er den „Einfluß des

einzelnen Charakters . . . das Erscheinen des weisen Mannes, von dem die bestehende Regierung . . . nur eine armselige Nachahmung ist“ (Ibid., S. 425–426 — stark angestrichen). Der „Endzweck der Natur“ also, das „was alle Dinge darstellen wollen, was Freiheit, Bildung, Verkehr, Revolutionen gestalten und äußern wollen, das ist der Charakter“. Nie um seiner selbst willen existiert der Staat, sondern um „den weisen Mann zu erziehen . . . und mit dem Erscheinen des Weisen Mannes ist das Ende des Staates da . . . Der weise Mann ist der Staat“ (Ibid.).

Der Ausgangspunkt dieses Gedankenkreises ist zugleich sein Endpunkt: der Charakter. Insofern ist Emerson durch die Sache hindurchgegangen. Obschon Optimist in einem fortschrittsgläubigen Jahrhundert, läßt er doch, dadurch, daß er auf dem Charakter als der Urkraft des Weltgeschehens besteht, die Mehrheit der landläufigen ‚Optimisten‘ hinter sich. Er leugnet die Wirksamkeit der Einrichtungen, zu welchen seine Zeitgenossen so viel Vertrauen hegten. Aber gerade darin bewährt er sich als Philosoph. Nur der beschränkteste Tatenmensch ist außerstande, Anregungen von jenen Kernformulierungen zu erfahren, durch welche sich die Philosophie von jeher dargetan hat. Dem Horchenden ist sie stets eindringlicher Appell, der über die Wirrnisse des Tages hinausgeht. Eine behagliche Epoche, die sich als Zenit der Zivilisation ansieht, erscheint dem lichtbedürftigen Emerson erst als frühe Morgendämmerung. „Barbarisch“ ist diese Gesellschaft, in der „der Einfluß des Charakters noch in der Kindheit“ steckt. Die Tendenzen der Zeit jedoch „begünstigen die Idee der Selbstbeherrschung, und überlassen das Individuum, abgesehen vom ganzen Gesetzbuch, dem Hohn und der Strafe, die seine eigne Constitution über ihn verhängt“. Wie weit die Menschheit noch von jenem „moralischen Gefühl“ entfernt ist, das sie von dem künstlichen Zwang der „Obergewalt des schlechten Staates“ befreien könnte, zeigt die traurige Feststellung, daß es kein einzelnes menschliches Wesen gegeben hat, „welches standhaft die Autorität der Gesetze ableugnete, einfach sich berufend auf seine eigne moralische Natur“ (Politik, S. 426–430 – stark angestrichen). (33).

3. Der Weg zur Erziehung

Alles andere als ein Aufruf zur utopischen Anarchie, ist dieser für Emerson ungewöhnlich heftige Ausfall vielmehr als Ermunterung zur Verwirklichung dessen gemeint, was der Mensch wirklich aus *sich*

heraus entfalten kann. Er ist im Grunde ein Aufruf zur Erziehung des Menschengeschlechtes von Innen her, bei dem der Staat nicht als etwas Böses an sich, sondern als augenscheinlicher Niederschlag aufhebbarer Unzulänglichkeit etwas unglimpflich behandelt wird.

Erziehung als Panazee ist keine neue Erscheinung unter den Philosophen, doch, auf die Not der Gegenwart antwortend, drückt sie sich zu jeder Zeit anders aus. Bei Emerson hebt sie mit der Überzeugung an, daß keiner die Geschichte richtig lese, wenn er „noch denken kann, daß dasjenige, was er heut zu Tage thut, eine weniger tiefe Bedeutung hat, als das, was sich in früheren Jahren mit Menschen zugetragen hat, deren Namen weithin erklungen ist“ (Geschichte, S. 5 – angestrichen).

Gerade das Sträuben gegen die Erstarrung in geschichtlicher Pietät ist es, was den geborenen Erzieher Nietzsche beseelt. Schon als Schüler ist er eifrig dabei, sich selbst und seinen Freunden die bestmögliche Lenkung zu geben. Die „Unzeitgemäßen“ bilden eine einzige These über aktuelle Erziehungsprobleme. Der Vortragszyklus „Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten“ und das skizzenhafte „Wir Philologen“ gehen auf Einzelheiten ein. Schließlich, in dem nie unterbrochenen Kampf gegen den „ökonomischen Optimismus“ der Gründerjahre, gilt sein spätes Schaffen drastischen Überlegungen zur Zucht und Züchtung einer künftigen Menschheit.

Besonders in den Vereinigten Staaten herrschte der Glaube an die Erziehung als Allheilmittel vor. Der einflußreiche Erzerzieher John Dewey ist wohl der repräsentativste amerikanische Denker gewesen. Während man aber in Europa, in Anbetracht des geschichtlichen Sachverhaltes, vor allem abstreifen, disziplinieren und umformen mußte, packte man in Amerika den jungen Menschen als „tabula rasa“ an. Zu Emersons Zeit lag das Erziehungsproblem als lang und stark nachwirkender Impuls aus dem 18. Jahrhundert noch ‚in der Luft‘ (34). Bronson Alcott, sein „Orphischer Sänger“ und Nachbar in Concord, erwarb sich durch seine Schulreform Ansehen. Der erziehungsbewußte Henry James Sr. gab seine Söhne in eine ‚fortschrittliche‘ Anstalt zum Unterricht. Im weiteren und eigentlich relevanteren Sinne des Wortes, war auch Brook Farm ein Erziehungsexperiment. So kam es sicher den Insassen vor, jenen strebsamen Stubenidealistern, die zum erstenmal im Leben plötzlich mit einer Heugabel umgehen mußten.

Solche Versuche rangen Emerson höchstens ein wohlwollendes Kopfnicken ab. Obwohl kaum einer inbrünstiger als er an eine Erneuerung

der Menschheit geglaubt hat, war er kein Proselytenmacher und noch weniger Proselyt (35). In gelegentlichen Andeutungen teilt er immerhin seine Gedanken über die methodische Heranbildung neuer Menschen mit. Man weiß, was er von seiner Ausbildung am Harvard College hielt. Weil sie im Hinblick auf Gründlichkeit keinen Vergleich mit dem rigorosen Programm von Schulpforta aushält, sind (hier abgesehen von Temperamentsunterschieden) später nur leise Spuren des Ressentiments gegen die Behandlung, die ihm in der Schule zuteil wurde, in Emerson zu bemerken. Er hatte eine Jugend, was man von Nietzsche vielleicht nicht behaupten darf, und dieser Umstand beeinflußte wohl seine etwas laue Einstellung zum Problem des Schulganges. Nietzsche dagegen mußte um die Selbstbefreiung kämpfen, die ihm die Schule schuldete, aber jahrelang verweigerte. Diese Entwicklung verleiht seiner Beschäftigung mit dem Problem eine draufgängerische Energie, die Emerson fremd war. Er betrachtete das Erziehungsthema nicht vom ‚persönlichen‘ Standpunkt aus, sondern aus einem reifen und souveränen Verständnis für das Allzumenschliche, das mitspielt und vorderhand nicht auszuschalten ist. Frei von jedem Groll gegenüber hemmenden und unzulänglichen Pedanten, versteht der Erwachsene, „wie der Unterdrücker seiner Jugend selbst ein Kind ist, das von jenem Schein, jenen Worten und Formen tyrannisiert wird, deren bloßes Organ er in seinem Einfluß auf die Jugend war“. So kann er „sogar Sympathie mit diesem tyrannischen Wesen“ empfinden (Geschichte, S. 21–22 – angestrichen). Als Mittel, das aufkeimende Selbstgefühl des Kindes im Schulalter fruchtbar zu leiten, verlangt Nietzsche nichts Geringeres als „einen strengen Gehorsam unter dem Szepter des Genius“ (Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten II). Obwohl Emerson, weil er wahrscheinlich weiß, daß das Geniale ebenso wenig unter Schulmeistern wie sonst zu finden sei, nicht so weit geht, distanziert er sich doch deutlich von dem allgemeinen Glauben an den Fortschritt der Generationen. Der spätere Eintritt in die Welt ist keine Gewähr dafür, daß das Kind besser daran sei als sein Vater. Die Helden Plutarchs wirken immer noch vorbildlich: „Nicht einmal mit der Zeit schreitet unser Geschlecht fort . . . Das große Genie wird wieder zum wesentlichen Menschen“ (Selbstvertrauen, S. 66 – angestrichen).

Emerson berührt Wissenschaft, Kunst und andere Gebiete der Erziehung. In dem Moment aber, wo man etwas über einen Weg zu ihrer erzieherischen Anwendung erwartet, springt er aufs Ziel selber los:

den großen Menschen, der sich in weiser Lebensführung musterhaft bewährt, Was Emerson von ihm zu sagen hat, wirkt immer anregend. Das tut freilich auch die frische Luft eines heiteren Frühlingsmorgens – aber was soll man mit dem nun einmal erweckten Lebensgefühl heute anfangen? Auf diese Frage hat Emerson keine Antwort zu geben und ist auch kaum dazu verpflichtet. Alcotts praktische Lehrtätigkeit, Thoreaus Beispiel eines idealen Lebens am Walden-Teich, die mit Vor-satz durchgeführte Erziehung zu den Sinnen, wie sie Henry James Sr. den Kindern gab, oder Nietzsches tiefenste Bemühung um die pädagogische Reform: dies alles wird man umsonst bei Emerson suchen (36).

Trotzdem ist er kein Büchermensch im Stile von Nietzsches „Gelehrten“. Wie Nietzsche kann er den scharf angreifen, dessen Denktätigkeit erst durch Lektüre in Bewegung gerät. Er bejaht stets das Primat des selbsterworbenen, d. h. erlebten Wissens, dem gegenüber der Umgang mit Büchern wie ein Zeitvertreib scheint: „Er wußte nicht was thun, und darum *las* er.“ Aber damit macht man einem Autor ein Kompliment, das er wohl selten verdient. „Meine Zeit sollte eben so viel werth sein“ wie seine, und „meine Welt, meine Facta, das ganze Netz meiner Verbindungen ebenso gut“ (Geistige Gesetze, S. 122 – stark angestrichen, vgl. S. 88 dieser Arbeit).

Auf sein Lieblingsprinzip des Selbstvertrauens schwört Emerson selbst noch im Scheitern, wobei Scheitern nicht im grundsätzlichen Sinne gemeint ist, sondern als Nichterfüllung einer realisierbaren Lebensaufgabe, „where promise outruns performance“. Wie viele begabte junge Leute hat man nicht gesehen, deren Reife nicht erfüllte, was ihre Jugend versprach, weil sie weder Beispiel noch Gefährten fanden und „ihr Herz versagte“. Und doch war ihr Verlangen wahr und schon beispielhaft, „und eine bessere Tapferkeit und eine reinere Wahrheit werden eines Tages ihren Willen ausführen und die Welt beschämen.“ In „Nature“ hieß das Gebot: geh in dich. Auch der heroisierende Emerson sieht keinen anderen Weg zum Frieden und zur Vollkommenheit als die Heimkehr zum Rat des eigenen Herzens:

„Das unablässige Beharren in einfachen und erhabenen Gefühlen auch bei schweren Pflichten stählt den Charakter und verleiht ihm die Mäßigung, die ihn immer ehrenvoll handeln läßt“ (Heroismus, S. 191 passim – stark angestrichen).

An diesem kompromißlos aufrechterhaltenen Maßstab des inneren Erlebnisses scheidet sich der ‚Professor‘ vom echten Lehrer, der „nicht

zu den Schriftstellern“ gehört, denn „Der Ton des Suchens ist einer und der Ton des Habens ist ein anderer“. Jesus wird als ein von innen heraus Redender erwähnt, der „das Wunder in sich“ begreift. Die Welt, die immer eines solchen Lehrers harrt, fühlt unter der großen Menge von Gelehrten und Autoren „keine heiligende Gegenwart“ (Nietzsche: „Ja“), und mit Recht. Was sie an Geschicklichkeit und Talent besitzen und ihr eigen nennen, obwohl sie nicht wissen, woher es kommt, artet leicht pathologisch-einseitig aus, während das Genie, das seinem Wesen nach religiös ist, von der Welt erkannt und geschätzt wird: „Gehe mit einem erhaben einfachen Geiste um, und die Literatur erscheint wie Wortklauberei“ (Die höhere Seele, S. 211–14 – angestrichen).

Das ist die Stimmung der dritten „Unzeitgemäßen“. Wie unmittelbar Emerson auf die Gedankenführung dieser frühen Abhandlung gewirkt hat, ist ohne weiteres zu sehen (vgl. S. 6 oben). In „Wir Gelehrten“ dagegen, dem ernststen Spiel des sechsten Hauptstückes von „Jenseits von Gut und Böse“, wo die Philosophie in ihre Herrscherrolle eingesetzt werden soll, spürt man, wenn der Emersonsche Ruf nach Besinnung einmal verklungen ist, den Einfluß des Amerikaners kaum mehr. Viel stärker vernimmt man die Nachwirkung seiner Forderungen noch in Nietzsches mittlerer Schaffenszeit. Nietzsches „bravo“ zu der Kernstelle in „Verstand“ hinsichtlich der „Unbequemlichkeit des Zweifels“ (vgl. S. 77) kann als Anerkennung des Spießrutenlaufens, das beide der Wahrheit zuliebe durchmachen müssen, aufgefaßt werden. Nur ist die Heftigkeit der Peitschenhiebe, denen sie ausgesetzt sind, für jeden verschieden. Die Unbequemlichkeit des Zweifels, die Emerson zu vertreten vorgibt, kommt noch lange nicht der Vorhölle von Montaignes „que sais-je?“ gleich, geschweige denn Nietzsches langjährigem Suchen und Schweben, weil sein Verstand sich nie über die eigenen Grenzen hinauswagt: die Verbindung zur intelligiblen Welt wird von dieser Schere nie abgeschnitten. In seiner wirklich erlebten Radikalität unterscheidet sich das Tasten Emersons und Nietzsches, wie etwa die sinnigen Einfälle, die nach einer Periode der Meditation dem Tagebuch vertraut werden, von den streng methodischen Notizen des Naturforschers.

Die Auslassungen Emersons gegen das Verknöchernde eines gesicherten Lebenszustandes sind der Besorgtheit eines Bürgers, der kein Bourgeois ist, entsprungen und in erster Linie auf die Gesellschaft hin

pointiert. Gegen diesen ahnungslosen Mittelstand, der von keiner Bedrohung weiß, ist es nötig die der Situation des Menschen innewohnende Bedrohung herauszufordern, mit "something strange and extravagant to break the monotony of a decorous age". Jedem Kollektivismus abhold, und sei es auch dem harmlosesten der merkantilen Demokratie, erhellt Emerson an Hand des menschlichen Lebensganges das in der Natur überall herrschende Gesetz. Dieses Gesetz, „diese wesentliche Nothwendigkeit“, heißt der alles aufrüttelnde Fortschritt und wird in „Vergeltung“ beschrieben (vgl. S. 76 oben). Auch dazu gibt Nietzsche seinen Kommentar. In einer Randbemerkung wandelt er die Feststellungen Emersons in einen Imperativ um (vgl. S. 79 oben).

Aber da sieht man, wie sich die Welten scheiden und unterscheiden. Bei Emerson erfährt man die Revolutionen des Wachstums „stoßweise“ mitten drin. Das gäbe Stoff für eine tragische Entfaltung, zu welcher Nietzsche dionysische Ansätze bei Emerson selber wittert:

„Geb(urt) d(er) Trag(ödie)“ steht neben der Stelle in der „Höheren Seele“ geschrieben, wo „von jenem Schauer von Ehrfurcht und Entzücken, den die individuelle Seele immer mit der der universalen Seele gemein hat“, die Rede ist (S. 208).

Für den Wahrheitsliebenden ist die Abkehr von dem überlebten Zustande noch bitterer als für den Sicherheitsliebenden: diese Nothwendigkeit ist durch die Helle seines Geistes bedingt. Doch nur kraft des Wachstums beschreitet man den Weg zur Vollendung, und Wachstum heißt Schmerz. Die leuchtenden Ziffern beweisen diese unumstößliche Regel: auch dem großen Lear bleibt sein Schicksal nicht erspart, selbst wenn – oder gerade weil – ihm der Sinn und das Versöhnende erst auf dem Sterbebett aufgehen.

Obwohl der Gedanke des amor fati in den Worten Emersons mitschwingt, sind sie nicht aus einer tragischen Gesinnung heraus gesprochen, weil Emerson eigentlich nicht mitten drin ist. Als Kreatur ist er natürlich und weiß es, kann deshalb ergriffen aus der Situation heraus reden. Gleichzeitig aber verbeugt er sich vor dem Gesetz, in dem eine überirdische Ordnung waltet. Diesem folgt er, nicht in seinem Wissen, sondern in glaubendem Vollzug.

Wie das Gesetz demjenigen erscheint, der das Überirdische abgestreift haben will, sagen uns einige Bemerkungen Nietzsches, die er neben das Titelblatt seines Essaiexemplars geschrieben hat. Hier lehnt er die Auslegung des Irrtums als notwendiges Heilmittel scharf ab:

„... die Erziehung des Menschen als Kur hat einen notwendig ver-

nünftigen Verlauf – so sagt ihr. In diesem Sinne leugne ich die Nothwendigkeit: Es ist zufällig, daß dieser oder jener Glaubensartikel siegte – dieselbe Heilwirkung wäre von einem andern auch ausgegangen. Und vor allem: die Folge der Heilwirkung ist sehr beliebig, sehr *unvernünftig*. Fast immer ist eine tiefe Erkrankung die Folge des neuen Glaubens und nicht eine Kur“ (vgl. u. a. „Die vier Irrtümer“, FW 115).

Solche Feststellungen sind auch aus der Situation heraus gesprochen, aber mit dem Blute geschrieben. Die tiefe Erkrankung, die Nietzsche am eigenen Leibe erfahren mußte, fand Eingang in die Werke, die er vor seiner Genesung schrieb. Sie veranlaßte ihn, unerhörte Behauptungen aufzustellen, so etwa, wenn er die Notwendigkeit des Irrtums über das Leben als Notwendigkeit zum Leben selbst aufzeigt: „Jeder Glaube an Werth und Würdigkeit des Lebens beruht auf unreinem Denken“ und Beschränktheit des Einzelnen, d. h. dieser faßt nur die großen Ausnahmen, die Individuen, ins Auge und holt aus solchen „reichen Seelen“ (genau nach Emerson formuliert) oder aus den allein berücksichtigten unegoistischen Merkmalen aller Menschen seinen Glauben an den Wert des Lebens. Aber das ist eine Täuschung und verrät Mangel an Phantasie. Der phantasievolle Mensch könnte einsehen, wie die Menschheit ziellos dahintreibt, und folglich verzweifeln: „Wer ist aber deshalb fähig? Gewiß nur ein Dichter: und Dichter wissen sich immer zu trösten“ (MA I, 33).

So düster konnte Nietzsche nur schreiben, nachdem er mit dem psychologischen Skalpell zu operieren begonnen hatte und ehe er das Gleichgewicht mit dem Bekenntnis zum Fatum wieder erworben hatte. War Emerson der sich tröstende Dichter, den er im Auge hatte? Selbst wenn wir den ausdrücklichen Bezug in der obigen Bemerkung nicht hätten, würde der Sachverhalt selbst zu dieser Annahme verleiten. Emerson hatte nie eine Krise zu überstehen, in der er Gefahr lief, zugrundezugehen. Unterwegs in dieser geordneten Welt, braucht man die Eigenart des Platzes, der einem angewiesen ist, noch nicht begriffen zu haben. Genau das unterscheidet ihn von Nietzsche, dessen erstes Streben es ist, alles einzusehen. Erst aus der so erzielten Spannung kann, was Emerson als feststehende Wahrheit vorträgt, ins Pathetische umgebogen werden:

„Es gab noch niemals eine natürliche Menschheit . . . zur Natur kommt der Mensch nach langem Kampfe, – er kehrt niemals zurück“ (XV, 228).

Aber hier schreibt Nietzsche von sich selbst. Auch Emerson seinerseits: man hat alles, was man braucht, wenn man am Glauben, daß uns eine Vollendung erwarte, festhält. Gleich einem Schiff gleitet jeder auf seinen besonderen Beruf zu, indem seine Neigung ihn etwas tun läßt, „was ihm leicht wird, und was gut ist, wenn es gethan ist, aber was kein Anderer thun kann“:

„Jeder Mensch hat diesen Ruf der Kraft, etwas ohne Gleichen zu thun, und kein Mensch hat irgend einen andern Ruf“ (Geistige Gesetze, S. 104 – 05. Vgl. S. 75 oben).

Ungeprüft kann Emerson, der den eigenen Beruf erst nach langem Suchen fand, nicht derartig zuversichtliche Äußerungen getan haben. Wie Nietzsche steht er dem nur durch Unruhe getriebenen Suchen fern. Jenen „ennui“ Pascals, der den Menschen zum bewegten Beweger und Störenfried der Welt macht, kennt er nicht. Seine Vorstellung dessen, wonach der suchende Mensch streben soll, macht ihn zum Weisen. Sie zeigt die anspruchslose Einfachheit einer hölzernen Neu-England-Kirche, wo sich das Entscheidende im Innern der Andächtigen ereignet. In ihrer Verwirklichung hält seine Idee der angemessenen Lebensführung den Vergleich mit der kargen Lebensweise Nietzsches in der Höhe aus: einfache Diät, lange Stunden unter offenem Himmel, möglichst wenig Zerstreuungen, „die ganze Kasuistik der Selbstsucht“ (EH), nur mit dem Unterschied, daß die bewußte Pflege der asketischen Wollust Emerson völlig fremd gewesen sein muß. Sein stärkster Wein ist die Poesie des Lebens. Nicht der listigen, sondern nur der schlichten Seele in einem reinen und keuschen Körper wird die erhabene Vision zuteil, jener „Geist, welcher aus jedem dürren Grashügel zu kommen scheint“. Stopft man dagegen sein Gehirn mit ‚Welt‘, „mit dem was Mode ist und mit Begierden“ voll, so wird er „keinen Strahl der Weisheit in der Einsamkeit des Fichtenwaldes finden“ (Der Dichter, S. 292 – 293 – stark angestrichen).

Dem gekünstelten Leben, der Kitzelsucht des Dekadenten, der Vielwisserei, die zur Seinsvergessenheit führt, stellt Emerson eine lautere Offenheit für die einfachen aber entscheidenden Erlebnisse gegenüber. Sein Leben wird von reinen Quellen gespeist, und doch ist es auf das wirklich Abenteuerliche gerichtet. Denn Emerson lebt im Zeichen der Ergriffenheit und in dem Bewußtsein, aus dem Platon philosophiert hat: „The way of life is wonderful.“ Sein Lebensbild paßt tatsächlich sehr gut zu den übersichtlichen Umrissen der antiken Lebensführung.

In seiner Systembesessenheit vernachlässigt der Ideologe oft den Menschen, für den das System angeblich geschaffen ist. Dieser verkehrten Blickrichtung verfällt der Idealist Emerson nie. Aus der Seins-erfahrung schöpfend, umfaßt sein pädagogischer Eros den größtmöglichen Wirkungsbereich. Er erwartet den besseren Menschen von einer den Geheimnissen des Lebens näheren Existenz. Selbsterkenntnis, die ihr entsprechende Lebensführung und das Vertrauen zu sich selbst, das im Grunde genommen ein Vertrauen zum Leben ist, – dies sind seine Anliegen.

Die Kraft, die zur Selbsterkenntnis treibt und die in einem Tage mehr als Jahrhunderte des Nachgrübelns lehren kann, ist „die Leidenschaft der Liebe“. Sie kann nicht erzwungen werden. Man muß sie erwarten:

„Kein Mensch kann seine Erfahrung vorgenießen, oder errathen, welche Eigenschaft oder welches Gefühl ein neuer Gegenstand in ihm aufschließen wird, eben so wenig wie er das Gesicht einer Person heute zeichnen kann, die er morgen zum erstenmale sehen wird“ (Geschichte, S. 29 – angestrichen).

Aus dieser erwartungsvollen Offenheit, die es ablehnt, sich in Vorwegnahme des Unbekannten dem Kommenden zu verschließen, erfuhr vor allem der einsame Nietzsche manche wichtige Anregung, die ihm zur Selbsterkenntnis und zur Selbsterhaltung verhalf. Er brauchte dieses Rüstzeug, um als Erzieher der Menschheit auftreten zu können.

C. *Der persönliche Verkehr*

The soul environs itself with friends, that it may enter into a grander self-acquaintance or solitude; and it goes alone for a season.

– *Friendship*

Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Leben in Eis und Hochgebirge.

– *Ecce Homo*

1. Freundschaft

Sehr früh und mit Bewunderung las Nietzsche den Essai „Freundschaft“: er schien schönster Ausdruck der menschlichen Erfüllung, die noch kommen sollte. Fast drei Jahrzehnte später griff er die Abhandlung wieder auf: jetzt war sie Ausdruck dessen geworden, was einst glühende Hoffnung war.

Das ist natürlich eine Vermutung. Überhaupt findet man sich vor Vermutungen gestellt, wenn man versucht, durch alle Masken hin-

durchzustoßen, um zu dem Menschen jener letzten Jahre zu kommen. Mutmaßungen, die Nietzsches Umgang mit dem Amerikaner betreffen, sind jedoch nicht aus der Luft gegriffen. Wenn sich die Tragweite auch nicht schwarz auf weiß darstellen läßt, so sind doch die Bezeugungen schwarz auf weiß da. Bei der Bewertung auch dieser intimsten Reaktionen – sie stehen auf nahezu jeder Seite von „Freundschaft“ – ist die Schwierigkeit nämlich die, daß die Früchte der Lektüre sich nur spärlich und selten unmittelbar in dem Werke Nietzsches zeigen. Wir sind überzeugt, daß gerade diese Verhaltenheit für die beinahe unantastbare Innigkeit der Beziehung zu Emerson spricht. In der Regel bekennt er sich aufrichtig zu den Anregungen, die er anderen Denkern verdankt, so daß es möglich wurde, seiner Stellungnahme zu den Griechen, zu den französischen Moralisten, zu den deutschen Idealisten usw. nachzugehen. Jedesmal äußert er sich ausgiebig, wohl weil er sich veranlaßt sieht, sich mit den meisten auseinanderzusetzen. Mit Emerson aber setzt man sich eben nicht auseinander. „Ja!“ kommt am Rande von Nietzsches Exemplar häufig vor, das Fragezeichen dagegen ziemlich selten.

Um jene Emerson-Stellen, die Nietzsche ‚persönlich‘ anzogen, richtig einschätzen zu können, muß man sich vom landläufigen Bild, vor allem des späteren Nietzsche, freimachen. Er selber rechtfertigt bis zu einem gewissen Grade die Unterscheidung zwischen Mann und Werk durch sein Bestehen auf dem maskenhaften Charakter seines Auftretens: „Das Eine bin ich, das Andre sind meine Schriften“ (EH).

In der Jugend, als er übertrieben große Hoffnungen auf Lehrer und Freunde setzte, besang er die „Göttin“, Freundschaft:

„Mag die Zukunft Schlimmstes bergen,
Schmerz und Qual und bittre Feindschaft.
Nimmer zag ich,
siegreich bleibt mein Leben,
glüht sein Abend einst unendlich
in deiner Sonne.“ („An die Freundschaft“)

Als er in der Folge nicht einmal die erwünschten Gegner und erst recht nicht die Mitstreiter fand, mußte er den philosophischen Dialog mit sich selber weiterführen, ja sogar den eigenen Widerpart spielen. Aber selbst seine Willenskraft war nicht imstande, dieses eigentümliche Spiel pausenlos aufrechtzuerhalten. Manchmal mußte der Einsame doch Einkehr halten, um neue Kraft zu sammeln, denn je ozonhaltiger die Atmosphäre, in die er emporschwebte, um so nötiger wurden die Atempausen für den kühnen Flieger.

Konnte die Erhebung, die er vom Schneegebirge und vom Mittelmeer erfuhr, ihn wirklich so tief ansprechen, wie das „Ausströmen von Zuneigung“, das er von einem Mitmenschen empfand? „Nichts füllt die ganze Ewigkeit aus als die einzig strahlenden Gestalten von geliebten Personen“, in deren Nähe die Welt wieder jung wird und „alle tragischen Begebenheiten, alle Langeweile“ schwinden:

„Ließest du die Seele versichert sein, daß irgendwo im Weltall sie sich mit ihrem Freunde wieder vereinigen sollte, so würde sie tausend Jahre hindurch zufrieden und froh allein sein . . . Wer mich hört, wer mich versteht, der wird mein, ein Eigenthum für alle Zeiten“ (Freundschaft, S. 142 – angestrichen).

Faktisch konnte jedoch kein Mensch jene „Versicherung“ liefern. Die Verheißung schmeckte bittersüß. Nietzsche goß seine Erwartung und seine Enttäuschung in Verse:

„Der Freunde harr' ich, Tag und Nacht bereit,
Wo bleibt ihr, Freunde? Kommt' 's ist Zeit, 's ist Zeit! . . .

Dies Lied ist aus, – der Sehnsucht süßer Schrei
erstarb im Munde:

Ein Zaubrer tat's, der Freund zur rechten Stunde . . .

(„Aus hohen Bergen“)

Sehr ähnlich dachten Emerson und Nietzsche über die Freundschaft. Und doch waren sie beide gern allein und hielten sich die Freunde oft vom Leibe. Aus verschiedenen Gründen: bei Emerson vermißten seine Bekannten das Agonale, das den freundschaftlichen Verkehr wach und gespannt hält. Nietzsches Freunde dagegen litten unter seinem Zuviel an Persönlichkeit, das eine fast blinde Loyalität zu ihm und der Sache verlangte. Hier war Emerson vielleicht der ‚Weisere‘: er verzehrte sich nicht in dem unmöglichen Versuch, das philosophische Desideratum existentiell zu verwirklichen. Bei beiden jedoch mündete das Erwünschte konkret in die Unmöglichkeit des dauerhaften, verbindlichen Umganges – sie wollten zuviel. Denn was war ein Freund?

„Ein Freund ist ein Wesen mit dem ich wohl aufrichtig sein kann . . .
und mich so einfach und in solcher Ungetheiltheit zu ihm stellen kann,
wie ein chemisches Atom sich zum andern stellt“ (Freundschaft, S. 149).

Nietzsche: „Dies ist die Sache“.

Im menschlichen Bereich vollzieht sich die Wahlverwandschaft leider nie so gesetzmäßig-reibungslos wie im chemischen. Emerson weiß, welchen Anspruch er gestellt hat, und daß ein Mensch nur so lange wahr ist,

als er mit sich allein ist. „So wie aber eine zweite Person dazu kommt, beginnt eine Art Heuchelei . . . Aber ein Freund ist ein Mensch bei gesundem Verstande, der nicht meinen Scharfsinn prüft, sondern mich selbst . . . ohne auch nur einen Augenblick zu verlangen, daß ich irgendwie ihm nachgeben, oder ihm süße Worte sagen . . . Ein Freund ist daher gleichsam eine Art von Paradoxem in der Natur“ (Ibid., S. 150 bis 151).

Nietzsche: „Ja“.

Nicht, daß sie den Freund für sich beanspruchen wollen. Im Gegenteil, jeder weiß, daß die Hingabe zur Freundschaft ebenso sehr gehört, wie zu jedem Liebesverhältnis, das des Namens wert ist. Eine Aufrichtigkeit, die die Bereitschaft in sich schließt, nur um der Aufrichtigkeit willen selbst auf den Freund zu verzichten, leitet jede echte Freundschaft. Will man die tiefgreifende Wirkung Emersons, gerade auf diesem Gebiet, das ihm und Nietzsche so sehr am Herzen liegt, sehen, so höre man seine Sprüche, die eines Nietzsche wert sind. Angesichts der Chronologie wäre es wohl richtiger zu sagen, Nietzsches Sprüche sind eines Emerson wert, denn der Beifall, den er den Gedanken Emersons spendet, findet auch Eingang in seinem Werk:

Emerson: „Laß mich allein sein, bis die Welt vergeht, lieber als daß mein Freund nur mit einem Wort oder Blick seine wirkliche Sympathie übertreiben sollte“ (Freundschaft, S. 154 – stark angestrichen. Nietzsche: „bravo“).

Nietzsche: „Mitfreude, nicht Mitleiden macht den Freund“; „Die gute Freundschaft entsteht, wenn man den Anderen sehr achtet“ (MA II, 241).

Emerson: „Besser für dich, du findest einen Nesselstrauch in deinem Freunde, als daß er dein Echo ist“ (Ibid. Nietzsche: „bravo“).

Nietzsche: „Man soll in seinem Freunde noch den Feind ehren. Kannst du an deinen Freund dicht herantreten, ohne zu ihm überzutreten?“ (Z „Vom Freunde“).

Emerson: „Die Bedingung einer erhabenen Freundschaft ist die Fähigkeit, auch ohne sie sein zu können“ (Ibid.).

Nietzsche: „Humanität der Freund- und Meisterschaft: ‚Gehe du gen Morgen, so werde ich gen Abend ziehen‘“ (MA II, 231).

Die Wahrheit, auf die es beiden ankam, lautet: jede Freundschaft beruht schließlich auf der Integrität ihrer Partner. Ich, der ich einen

Freund haben und Freund sein will, muß aus „Ehrfurcht vor den heiligen Gesetzen dieser Gemeinschaft“ mit mir selbst beginnen: „Wir müssen uns selbst angehören, ehe wir einem Andern angehören können . . . Der geringste Mangel an Selbstbeherrschung zerstört das ganze Verhältnis“ (Ibid., S. 157 – angestrichen). Die „tiefere Einigkeit“ der gegenseitigen Achtung, in der „in ihrer Zwiesprache jeder von ihnen für die ganze Welt dasteht“, so umschreibt Emerson die „gute Freundschaft“ Nietzsches.

Da bewegt man sich in der Sphäre jener Sternenfreundschaft, über die sich ein ergriffener Nietzsche nach dem Bruch mit Wagner anerkennend und ohne jede Kleinlichkeit ausspricht. Nachträglich muß er reuig feststellen, „daß unser Leben zu kurz und unsere Sehkraft zu gering“ seien, als daß sie mehr als Freunde im Sinne der „erhabenen Möglichkeit sein könnten“ (FW 279). Hier spricht jener „Brave“, der sich „lieber aus ganzem Holz eine Feindschaft, als eine geleimte Freundschaft“ wünscht („Sinnsprüche“).

Vornehmlich bei Nietzsche ist die Freundschaft griechisch gesehen, im Geiste des „Symposions“, seiner Lieblingsschrift, und im Sinne jenes Altertums, dem Freundschaft „als das höchste Gefühl galt, höher selbst“ – bezeichnend! – „als der gerühmteste Stolz der Selbstgenügsamen und Weisen“ (FW 61) (37). Darum enthüllt sich in ihr jene Eigenart der Liebe, die im Vorhergehenden schon hat klar werden müssen: ihre wesentliche Unmöglichkeit. Auch Emerson, der vom Paradoxon gesprochen hat, ist sich darüber im klaren. Nur der „erwählten Seele“ gilt seine Mitteilung, und selbst dann, „In der letzten Analyse ist die Liebe nur der Reflex von dem eignen Werth des Menschen, der von andern wieder auf ihn zurückfällt“. So sieht Zarathustra das Wesen der Freundschaft:

„Unser Glaube an andre verrät, worin wir gerne an uns selber glauben möchten. Unsrer Sehnsucht nach einem Freunde ist unser Verräter . . .“

„Was ist doch sonst das Gesicht deines Freundes? Es ist dein eignes Gesicht, auf einem rauhen und unvollkommenen Spiegel“ (Z, „Vom Freunde“).

Freilich, sagte Emerson, „wir mögen uns Glück wünschen, daß die Zeiten der Unmündigkeit . . . und der Scham in der Einsamkeit an uns vorübergegangen sind, auf daß, wenn wir Vollendete sind, wir heroische Hände in heroische Hände legen können. Nur laß dich durch das,

was du schon hier unten siehst, warnen, nicht da Freundschaftsbündnisse zu schließen, wo doch keine Freundschaft bestehen kann“ (Freundschaft, S. 157–59 – stark angestrichen).

Diesen Forderungen ist Nietzsche so treu und buchstäblich gefolgt, daß er damit endete, kaum einen einzigen Freund mehr zu besitzen. Emerson wußte sich mit weniger zu begnügen. Er gestand seine Neigung, „einer gewissermaßen häuslichen Freude“ im Freundschaftsverkehr nachzugeben und genoß sie dankbar in Menschen wie Alcott oder Thoreau. Die Tatsache, daß er beide gewaltig überschätzte, spricht für seinen irdisch gerichteten Blickpunkt, nicht jedoch für seine Urteilskraft. Hier sah Nietzsche klarer und, weil er seine Einsicht auch lebte, hatte er zu leiden. Er verlor seine Freunde dadurch, daß er sie in seinem erzieherischen Eifer zu hart anpackte, gleichzeitig aber seinerseits wehleidig auf gut gemeinte Äußerungen, die er falsch auslegte, reagierte. Nietzsche schied sich von einer intensiv erlebten Freundschaft nach der anderen mit den Gefühlen eines enttäuschten Liebhabers. Wie der Liebhaber, konnte er oft auch das einst Geliebte hassen und wußte warum: „Die giftigsten Pfeile werden dem nachgesandt, der von einem Freunde sich losmacht, ohne ihn – zu beleidigen“. Es ist der klassische Griff der Selbstbewahrung, ungewöhnlich jedoch im Ineinanderspielen von kreatürlicher Psychologie und tragendem Idealismus. Durchaus unerlaubt wäre es, zu behaupten, Nietzsches Philosophieren sei aus solchen Erlebnissen hervorgegangen. Richtiger wäre es zu sagen, das Radikale seines Philosophierens sei durch sie gefördert worden.

Hätte er aber ohne einen Emerson, mit seinem stolzen Ruf, „den unreifen wie den kalten Gefährten“ durch seine Größe zu sich hinaufzuziehen, an den Sinn dieser Prüfungen noch glauben können? Wäre er imstande gewesen, die Demütigung der unerwiderten Liebe zu ertragen ohne die Versicherung Emersons, daß für den Großen „wahre Liebe nicht unerwidert bleiben kann“? Vielleicht fand er hier jene wahre Liebe, die „augenblicklich über den unwürdigen Gegenstand hinausgeht, sie beruft sich allein auf das Ewige und sinnt dem nach; und wenn die arme, dazwischen gekommene Maske zerbricht, so ist sie nicht traurig, sondern fühlt, daß sie um so viel Erde leichter ist, und ihrer eignen Unabhängigkeit ist sie nur um so gewisser“ (Freundschaft, S. 161–62 – stark angestrichen). Die ideale Unabhängigkeit meinte Nietzsche wenigstens für sich selbst in der Erkenntnis dessen, um was es ging, errungen zu haben: „man muß entbehren können ohne Dulderfalten“.

2. Einsamkeit

Die Wärme der irdischen Freundschaft und die hehre Kälte der Sternenfreundschaft sind nicht gleichzeitig zu haben. Alles opferte Nietzsche der Treue zu seiner Sehnsucht nach dem Übermenschen und mußte in seinem „freiwilligen Leben in Eis und Hochgebirge“ die Konsequenzen tragen.

Einsamkeit kennzeichnet den modernen Menschen schlechthin. Die plastische Individualität des Griechen ist nie in stummer Verlassenheit abgeriegelt, und der Christ weiß sich immer geborgen, – aber in seinem „Mit-sich-allein-Sein“, seinem „Gegen-sich-selbst-allein-Sein“ sieht Stefan Zweig etwas Beispiellooses, „den tiefsten Sinn, die einzig heilige Not der Lebenstragödie Friedrich Nietzsches“. Mit allem gebührlchen Vorbehalt gegenüber den Superlativen, mit denen Zweig diese Ansicht unterstreicht, muß jeder, der eine derartige Vereinsamung nie gekannt hat, sie doch gelten lassen. Und „Not“ ist ja ganz im Sinne Nietzsches gesprochen: „Die Wüste tut mir dann not, um wieder gut zu werden“ (M 491) (38).

Mit diesem letzten Zustand mußte auch Nietzsche, dessen ersehntes Wirkungsfeld in Wirklichkeit die Agora, nicht der Felsen des Prometheus war, fertigwerden lernen. Grundsätzlich hat der Einsame zwei Möglichkeiten, sich mit seiner Einsamkeit abzufinden: er kann sich trotzig-misanthropisch gegenüber „ihnen“, der Gesellschaft, stellen – dann aber bewahrt er seine Menschlichkeit im verkehrten Zeichen; oder er kann auch lernen, sich selbstgenügsam mit seiner Lage zu versöhnen, wissend, daß sie die einzig richtige für ihn sei. Das Wissen allein aber heißt noch nicht Zur-Ruhe-kommen, und Nietzsche pendelte zwischen Trotz und Getrost-sein hin und her, bald „in förmlichen Krämpfen des Hochmuts“, bald die Straße der Einsamkeit in philosophischer Gelassenheit ziehend. Aber „zu schnell streckt der Einsame dem die Hand entgegen, der ihm begegnet“. Wo das Ruhen in der Transzendenz verworfen wird, ist auf das In-sich-selbst-Ruhen kein Verlaß. Klängen, die auf eine andere, ebenso dringende Not, „in den rechten Beziehungen zu den Menschen zu stehen“ (Charakter, S. 353), antworteten, lauschte Nietzsche sehnsüchtig. Auch hier kam ihm Emerson mit einer verwandten Sehnsucht entgegen: „wenn wir uns enthalten könnten, irgend etwas von ihnen zu wollen, ihr Lob, oder ihre Hülfe, oder ihr Mitleid, und zufrieden wären, sie durch die Vortrefflichkeit der ersten Gesetze zu überwältigen!“. Es war sein Glaube, daß „Wenn wir verwandt sind,

so werden wir zusammenkommen“, war es doch eine Tradition der weisen alten Welt, daß „keine Metamorphose einen Gott vor einem Gott verbergen könne“ (Ibid. – stark angestrichen. Vgl. Nietzsche, S. 91 oben). „Verwirrung“ und „der eigentliche Wahnsinn“ heißt es hingegen, „wenn die Seele nicht mehr ihr Eigenes erkennt“. Nur die Reinen erkennen das Antlitz jener Liebe, „die alldulndend, allentsagend, allverlangend ist“ (Ibid., S. 357. Vgl. S. 83 oben).

Wenn bei dem Einsamen von Liebe die Rede ist, heißt es aufpassen. Denn hier, wie sonst nirgends, zeigt sich in welch eigentümlicher Weise er an seine Mitmenschen geknüpft ist, unvergleichlich leidenschaftlicher als der Alltagsmensch, der einfach mit-lebt und mit-liebt. Emerson und Nietzsche hatten beide ausgesprochen weiße Hände, obwohl die Tatsache, daß Emerson Kühe melkte und wie sein gelobter Xenophon Holz spaltete, auf einen nicht ganz irrelevanten Unterschied hinweist. Bei ihm konstatiert man einen gewissen aristokratischen Abstand, bei Nietzsche ebenfalls, zudem aber ein seltenes Reinlichkeitsbedürfnis, das vor näherem Kontakt zurückschreckt. Emerson zieht „ein Streben nach Hoheit einer übertriebenen Kameradschaft vor“:

„In allen Dingen möchte ich das Erhabne im Menschen unentwehrt haben. Laßt uns abgesondert sitzen wie die Götter, die von Gipfel zu Gipfel rund um den Olymp herum mit einander reden . . . Liebende sollten sich ihre Zurückhaltung bewahren“ (Sitten, S. 370–71 – stark angestrichen).

Die Fülle der Äußerungen, die bei Nietzsche in genau diesem Geiste vorkommen, ist zu groß, als daß sie hier erwähnt werden müßten. Sogar die Apologia für seine Unzeitgemäßheit und für alles, was er ihretwegen leiden mußte, konnte Nietzsche bei Emerson holen, der sich dagegen wehrt, daß sein „Held“ deswegen da sein sollte, „um die groben Versehen irgend eines Menschen wieder gut zu machen: er ist auf dem Wege, durch neue Macht und Ehre seine Herrschaft zu vergrößern, und mit neuen Ansprüchen an dein Herz hervorzutreten“ (Charakter, S. 346).

Nietzsche: „Was gehen mich die Irrthümer der Philosophen an!“

Der Bezug erscheint zunächst dunkel, doch im Rahmen von Nietzsches Feldzug gegen die Professorenphilosophie läßt sich ein Sinnzusammenhang erblicken (39). Zarathustra, der auf neuen Tafeln den Überhelden malt, kämpft mit starken Hieben gegen „all das schwärmende Geschmeiß der ‚Gebildeten‘, das sich am Schweiß jedes Helden – göttlich tut!“ (Z, „Von alten und neuen Tafeln“ 18). Solange des Helden Ver-

dienste sich noch aufzählen lassen, hat er keinen Grund zur Selbstzufriedenheit. Aber, sagt Emerson, wenn seine Freunde „mit ungewissen scheuen Blicken voll Ehrfurcht und halb voll Verdruß dastehen, und ihr Urtheil noch für Jahre hinausschieben müssen, dann magst du zu hoffen anfangen“ (Charakter, S. 346).

Nietzsche: „1881.“ Mit dieser chronologischen Präzisierung besitzt man ein wichtiges Beweisstück für die Verfassung jenes Nietzsche, der knapp vor seinen größten Errungenschaften stand. Rein intellektuell, tat er den Gegensatz egoistisch-unegoistisch als Konstruktion des Herdeninstinktes leicht ab (GM I, 3). In der Abseitigkeit, die ihm sein Egoismus zuwies, war ihm jedes seltene Wort der Unterstützung dennoch doppelt willkommen und wurde rasch aufgegriffen:

„Diejenigen, die der Zukunft leben, müssen immer denen egoistisch erscheinen, die der Gegenwart leben“ (Ibid., S. 346–47).

Nietzsche: „ego“. Dieses „ego“ schrieb einer, der bald von der „Feindschaft, die dem Egoistischen überall zuteil wird“ (EH), nur allzuviel wissen sollte. Aus diesem „ego“ spricht die Wirkung des Mißverständnisses seitens seiner Freunde, das ihm in der Zeit, als er seinen „Dithyrambus auf die Einsamkeit“ schrieb, zuteil wurde. Emerson schildert dieses Ergebnis als das einzig zu erwartende. Und bald begriff auch Nietzsche, daß er „zur Einsamkeit verurteilt“ sei.

Von diesem Wendepunkt an trägt den Einsamen ein titanischer Stolz. Seine Rechtfertigung vor der Nachwelt, die ihn einst kennen und lieben lernen wird, und sein Schutz gegen das trotzig Verschwinden seiner Substanz, entspringen der Lauterkeit seines Strebens und der Zentralität seines Charakters, so daß man ihn „nicht als allein, oder arm, oder gemieden, oder unglücklich, oder als Klienten denken kann, sondern als beständigen Patron, Wohltäter, und seligen Menschen“ (Charakter, S. 344 – stark angestrichen).

Allein, arm, gemieden, unglücklich – so erschien Nietzsche den hilflos suchenden Augen der Welt. Sie sahen falsch, sie übersahen den Patron, Wohltäter, und seligen Menschen. Nietzsches Fluch auf die „ungewissen Seelen“ („Lieder“) trifft noch uns Heutige, denen Zarathustra immer noch als das, was Emerson beschrieb, erscheint, als „ein Problem und eine Drohung für die Gesellschaft, die ihn . . . entweder anbeten oder hassen muß“, weil er „die Aufmerksamkeit auf das Unversuchte und Unbekannte“ unheimlich hinlenkte. Für Emerson jedoch war Mißverständnis kein Argument gegen den Einsamen, der den Weg des Schaffenden geht:

„Der Weise bekümmert sich weder um die Vielen noch um die Wenigen. Quellen, die aus eigenem Antriebe Handelnden, die in Gedanken Versunkenen, der Gebietende, weil ihm geboten wird, die Kühnen, die Ersten, – sie sind gut; denn sie verkündigen die unmittelbare Gegenwart der höchsten Macht“ (Charakter, S. 344–45 – stark angestrichen).

Wie konnte Nietzsche auf dieses Siegeslied anders antworten, als mit „Herrlich!“, hatte er sich doch höhrend über die „Vereinsamung als das Argument, das auch die besten Argumente für eine Person oder Sache niederschlägt“ ausgelassen (FW 50). Gerade hier also war es am Platze, einen Augenblick innezuhalten und sich in einer Randbemerkung zu überlegen:

„Was habe ich gelernt bis heute: mir selber aus allen Lagen heraus *wohlzuthun* und Anderer *nicht zu bedürfen*.“

Dies schrieb Nietzsche Oktober 1881. Herrlich war die Verheißung, das Erlebnis dagegen verheerend. Emerson kannte die siebente Einsamkeit nicht und war deshalb fähig, bei seinen verzückten Ausmalungen ins peinlich Schwülstige zu verfallen. Schwül ist die Luft um seinen Weisen, der „keine persönliche Freunde“ hat, „denn der, welcher den Zauber besitzt, daß er sich das Gebet und die Liebe aller Menschen erwerben kann, braucht nicht einige Wenige zu leiten und zu erziehen, daß sie mit ihm ein auserwähltes und poetisches Leben führen“. Türkisch ist sie auch in ihrer unwillkürlichen Ironie, die Nietzsche scheinbar nicht einmal bitter empfunden hat: „Die Beziehung, in der er zu den Menschen steht, ist eine engelgleiche; sein Gedenken ist Myrrhen für sie; seine Gegenwart Weihrauch und Blumen“ (Politik, S. 426 – stark angestrichen). Um so kräftiger zeugt es für Nietzsches grenzenloses Verlangen nach einer Beziehung zu der menschlichen Umwelt, daß er diesen Passus nicht als übertrieben schöngeistig registriert hat. Wenn man sich aber vor Augen hält, daß Emerson bei dieser Stelle wahrscheinlich an Christus gedacht hat, überrascht Nietzsches Haltung weniger. Das Bedenkliche an dieser Stelle ist jedoch nicht das reichlich ausgeschmückte Gewand, in das der Gedanke gekleidet wird, sondern der Stoff, aus dem er geformt ist: um der Sache leben zu können, kehrt der Einsame dem *Menschen* den Rücken, um sich der Menschheit zuzuwenden. „Lieber noch rate ich euch zur Nächsten-Flucht und zur Fernsten-Liebe!“ Das ist ein gefährlicher Wendepunkt – nicht für den Katalysator Emerson, der ihn tatsächlich nie vollziehen mußte, sondern für den Nietzsche, der sich seine Gesellschaft zuletzt erdichten

mußte und damit endete, weinend einem gepeitschten Gaul um den Hals zu fallen.

Die Frage ist, wie weit sich Nietzsche der Gefahr, dieser Art Abstraktion anheimzufallen, bewußt war. Damit aber stößt man auf eine ursprüngliche Weltfremdheit, die kein Scharfsinn zu ergründen je imstande sein wird. Wir können feststellen, daß sie von jeher da war, nur vorübergehend durch die Bündnisse der jungen Mannesjahre verdeckt, und sich dann nur um so radikaler behauptete, als fast jede menschliche Bindung in einem Zerwürfnis endete. Schon die Jugendgedichte, etwa „Verloren“ (es beginnt: „Dem edlen Geist ist diese Welt zu klein“) oder „Jetzt und Ehedem“ legen Zeugnis von einer Heimatlosigkeit ab, die wie eine schauerliche Vorahnung seines Loses wirken. Es gilt, den Auswirkungen solcher Tatsachen möglichst nachzugehen, ohne aber das in der Helle eines ungemeinen Geistes geborene Unzerstörbare anzutasten.

Weil das entscheidende Erlebnis so gewaltig mitspielt, und die Gesamterscheinung Nietzsche restlos durchdringt, muß in jedem Bild des Philosophen unbedingt auch der einsame Mensch nachgezeichnet sein. Natürlich erscheint die „Wüste“ seines Nomadenlebens von Kurort zu Kurort nicht buchstäblich in seinen Werken. Durchsichtiger als seine gelegentlichen Äußerungen aus Genua, Rom, Venedig, Sils usw. über diese schäbige Mietzimmerambiance, in der er sein Bestes vollbrachte, ist das oft besungene Leben des Spaziergängers im Freien, wo er sein Denken besonders in Bewegung fühlte. In seiner Vertrautheit mit der Natur entpuppt sich Nietzsche, trotz der hellen heroischen Farben, erst recht als Erbe der Romantik, vor allem in ihrer Byronischen Spielart. Die Großstadteinsamkeit, die ihre Sprache in Baudelaire und Balzac gefunden hatte, war jener Zeit gewiß schon bekannt. Aber im Gegensatz zu den städtisch Gesinnten schöpfte Nietzsche, der Psychologe der Dekadenz, nicht aus dem Asphaltmilieu, sondern holte seine Bilder und Stimmungen stets aus der erhabenen Natur.

Die Verlassenheit des gemieteten Zimmers bleibt uns undurchschaubar. Aber wenn man nichts mehr bei den Menschen zu suchen und noch weniger von ihnen zu erwarten hat, so bleibt doch die Erde und der Himmel über ihr. Hier rückt Nietzsche dem amerikanischen Naturvergötterer und dem Verfasser von „Gesellschaft und Einsamkeit“ nahe, sollte doch ein Teil seines Hauptwerkes heißen „Der Wille zur Macht als Gesellschaft und Individuum“. All jene Sehnsucht, die Emerson *von* der Natur empfangend, als gestillt empfand, las Nietzsche *in*

sie hinein. Wer die Klänge von Zarathustras „Vor Sonnenaufgang“ im Ohre hat, weiß, in welch seligem Tone Nietzsche seine Natur zu besingen wußte. Und die „Schwester-Seele“, die er in dem reinen, unschuldigen Lichtabgrund erblickt, findet Emerson an den einsamen Orten, die ihm nie ganz einsam scheinen, weil „die Natur der Umstand ist, der jeden andern Umstand klein für uns macht, und einem Gotte gleich alle Menschen richtet, die zu ihr kommen“. Wie Nietzsche, „vor göttlichen Begierden“ schauernd, sich in diese Reinheit birgt, so entdeckt Emerson „einen immerwährenden Morgen“, der ihn anspornt, heroisch mit den Bäumen zu leben, jedem Dasein „voll feierlicher Kleinigkeiten“ entrückt. Da beflecken keine Zieh-Wolken den Licht-himmel, da „liegt keine Geschichte, keine Kirche, kein Staat zwischen dem erhabenen Himmel und dem unsterblichen Jahr“. In solchen heilsamen Entzückungen kommen wir „unserm Eigenthum näher, und befreunden uns mit dem Urstoff“ (Nietzsche: „Ja“). Wir folgen dem Wink der Himmelskörper, „die uns in die Einsamkeit rufen und uns die fernste Zukunft offenbaren. Der blaue Zenith ist der Punkt, wo sich Dichtung und Wahrheit begegnen“ (Natur, S. 392-93 – stark angestrichen).

Nach diesem Refugium, „der Musik und den Bildern der allerältesten Religion“, soll der Anbetende nur leben: das Heilige zerlegt man nicht. Der hier waltende Geist, für den „der Landmann der Festordner sein“ soll (Ibid., S. 394-95), ist romantisch (40). Er erwartet seine „Beschwichtigung“, wie Nietzsche sagt, von der von Menschenhand unverdorbenen Schöpfung allein:

“One impulse from a vernal wood
May teach you more of man,
Of moral evil and of good
Than all the sages can.”

(Wm. Wordsworth, “The Tables Turned”)

Was kann die Natur lehren? Um dies zu erfahren, geht man zu ihr in einem „Protest gegen falsche Gesellschaft“ und gegen den gefallenen Menschen. Sie weiß „genau um das Dasein oder Nichtdasein göttlicher Gesinnung im Menschen“. Diese Überzeugung ist aber erst in ihrem wesentlich anthropozentrischen Bezug richtig zu erfassen. Nietzsches „Fortschritt in meinem Sinne“ nimmt Emerson in dem Essai „Natur“ mit seiner These, daß die Natur „mit eben demselben Egoismus“ wie der Handel studiert werden kann, vorweg. Man würde irgehen, wenn man in dieser Behauptung eine philosophisch gedachte Begrün-

dung jener Naturverknechtung sehen würde, die seither und trotz Beispielen wie Emerson, kennzeichnend für die amerikanische Machtergreifung geworden ist. Der gefallene Mensch geht zwar zur Natur als zu einer Heilsgöttin, jedoch aus Selbstsucht – und dies gilt es in der Natur zu überwinden. Denn erst, „so wie wir in der Genesung sind, wird die Natur zu uns aufsehen. Der schäumende Bach hat Reiz für uns; flösse unser Leben in der rechten Wirksamkeit dahin, so würden wir den Bach beschämen“ (Natur, S. 398–99).

Die „Rückkehr zur Natur“, von der Nietzsche in „Götzendämmerung“ spricht, verdankt er Emerson, nicht Rousseau, weil „es eigentlich nicht ein Zurückgehen, sondern ein *Hinaufkommen* ist – hinauf in die hohe, freie, selbst furchtbare Natur und Natürlichkeit, eine solche, die mit großen Aufgaben spielt, spielen darf“ („Streifzüge eines Unzeitgemäßen“ 48. Vgl. Jaspers, S. 368).

Genau in dieser Richtung gehen die Ausführungen Emersons, die auf jenen großen Menschen zugespitzt sind, von dem schon die Rede war. Nimmt man nun Wordsworth und Byron als Prototypen des möglichen romantischen Verhaltens zur Natur, so stellt man an diesem Punkt ein deutliches Auseinandergehen der Neigungen fest, fast wie wenn Nietzsche sich von dem Amerikaner mit seinem „humanen Wort“ loslösen würde (vgl. S. 113 oben). Natürlich kann keine Rede davon sein, die beiden den genannten Vorgängern gleichzusetzen. Es geht vielmehr um den Versuch, die Stellungnahme in jedem Falle andeutend zu umreißen. Will man typisieren, so kann man zeigen: Sturm und Drang und die Romantik, von jener Bewegung entfacht, bedeuten nicht nur Drang nach Außen, sondern auch Drang nach Innen und drücken sich in ihrem Höhenstreben ebenso echt in der Idylle wie im Sturmlied aus.

Die Polarität, die hier offenbar vorherrscht, ist für die anregende Spannung des Verhältnisses zwischen den beiden verantwortlich. Während Nietzsche die Natur als Bühne zu dem großartigen Auftritt verwendet, in dem er der Hauptdarsteller ist („Alle Natur ist geschaffen, daß ich Zeichen habe, mit denen ich zu den Seelen reden kann“), bleibt Emerson bei dem fromm vernommenen Impuls, in den er alsbald aufgeht. In keiner Gefahr „Nußknacker der Seele“ zu werden, ist er sich selber kaum als der Aufnehmende bewußt.

Gerade diese Unversehrtheit zieht Nietzsche an, der wie überall auch in seiner Handhabung der Natur über den einfacheren Amerikaner weit hinausgeht. Dann ist es, als ob das erhitzte Blut unter diesem

Einfluß ruhiger pulsieren würde. Was die Verbindung aufrechterhält, ist Nietzsches Wissen, daß er „Fragender und Fragwürdiger“ ist, daß er in Emerson aber doch einen Gleichdenkenden gegen die moderne Hybris der Naturvergewaltigung besitzt, zu dem er jederzeit greifen und bei dem er sich ausruhen darf in der schweigenden Einsamkeit der Natur:

„Sie durchströmt uns als Blut; sie erschüttert uns als Leiden, sie schleicht sich leise bei uns ein als Vergnügen; sie erfüllt uns an traurigen melancholischen Tagen, wie an Tagen voll freudiger Arbeit; ihr Wesen begreifen wir erst nach langer Zeit“ (Natur, S. 412 – angestrichene Schlußstelle).

3. Mut

Emerson wußte, was Nietzsche oft in der Hitze des Gefechtes vergaß: „Jeder Mensch wird an der Stelle gebraucht, wo er steht, und wiederum ist auch kein Mensch, der nicht entbehrt werden könnte“ („Nominalist und Realist, S. 442). Ferner wußte er, daß die Einsamkeit „eine volle Ähre von Despoten heranreifen lassen“ würde (Ibid., S. 441).

Nicht, daß er Gefahr gelaufen wäre, dies am eigenen Leib zu erfahren. Seine Einsamkeit war zwar wirklich, aber nicht unerhört: sie war menschliches Los. An irdischen Gütern hatte er ja alles, was Nietzsche auf seiner geistigen Höhe versagt blieb: die Liebe seiner Mitmenschen, ihre Anerkennung, ihre Kritik – die, selbst in der Ablehnung noch Anerkennung bedeutet –, und einen Gott.

Dem sterblichen Gott jedoch „fällt sein göttliches Schicksal zur Last“ (Charakter, S. 332 – stark angestrichen). Der Reue durfte Nietzsche, der sich selber Gott war, keinen Einlaß gewähren; menschliche Schwäche durfte bei der ungeheuren Aufgabe nicht vorgeschützt werden. Dieses Wissen konnte nicht auf einmal und keinesfalls leicht kommen. Vom Dämon der Erkenntnis und des Nicht-mehr-zurück-Könnens wurde er immer weiter getrieben, doch zeitweise mußte auch er sich Rechenschaft über sein Leben ablegen, wenn er überhaupt noch am Leben bleiben sollte. Denn es galt ja noch zu leben, vielleicht lange noch, und sei es nur, um „das verführerische Goldaufblitzen am Bauch der Schlange vita“ zu erspähen (XVI, 73).

Das Mitleid war für ihn stets eine große Gefahr. Im Grunde war Emerson viel weniger zum Mitleid geneigt und konnte den Sachverhalt kaltblütiger aussprechen. Wohl dünkte ihn die Kälte eines Lebens für die Wahrheit traurig, dafür aber ist einer, der für die Wahrheit lebt,

nicht „der Sklave von Tränen, Zerknirschungen und Leidenschaftlichkeit“. Die „sympathetische Person“ dagegen ist immer im „Dilemma eines Schwimmers unter ertrinkenden Menschen, die sich alle an ihn anhängen“ und auf die leiseste Ermunterung hin, ihn gerne mit herunterziehen wollen. Aus dieser Situation wird klar, welche Selbstüberwindung jeder große Pädagoge an sich vollziehen muß, eben weil Ertrinkende „gern von dem Unheil, was ihre Laster mit sich bringen, errettet sein“ wollen, „aber nicht von ihren Lastern selbst“ (Erfahrung, S. 331–32 – angestrichen).

Das ist auch Nietzsches Fall. Er muß nicht nur Quellen des Mutes ausfindig machen, um sich bei der Erfüllung der Aufgabe vor der Verzweiflung zu schützen, sondern darüber hinaus besteht er wiederholt darauf, daß seine Taten der Menschheit gelten, daß er sie gleichsam mitschleppe und doch nicht mitschleppen dürfe, denn dies würde dem Wesen seiner Umwertung widersprechen.

Er macht es sich möglichst schwierig, erhebt sogar den Schmerz selbst zum Erziehungsprinzip und die Fähigkeit zum Schmerz zum Maßstab des Ranges. Er lacht über das „Sollte“ des Pessimisten, der sagt, das Leben sei etwas, das nicht sein sollte, wenn es sich nur durch den Schmerz erhalten könne. Nietzsche findet ihn im Gegenteil „einen ausgezeichneten Erhalter“ und „eine Art von Versicherung des Lebens“, und stellt sich zum Leben, „um zu helfen, daß aus den Schmerzen so reif wie möglich Leben wachse“.

So lauten die Gedanken, die er sich auf dem Titelblatt seines Essay-exemplars, offenbar im Zusammenhang mit den Ausführungen Emersons in „Vergeltung“, notiert. Seine Einsicht ist uralte: er kann sich etwa auf die christliche Mystik berufen, wie er es schon in frühem Mannesalter getan hat (Meister Eckhardt, in „Schopenhauer als Erzieher“). Das Lob des Schmerzes hat eine lange und hohe Tradition hinter sich, eine Tradition aber, die in neuerer Zeit in Ungnade gefallen ist. Da sieht Nietzsche das Bedenkliche und versucht, eine Umwandlung der Gesinnung zu bewirken.

Zweifellos liegt etwas sadistisch-masochistisches an seiner Überbetonung des Schmerzes, aber mit dieser Feststellung wird die Sache nicht abgetan. Entscheidend ist, daß er sich durch sein eigenes schmerzenreiches Leben als seines Lehramtes würdig erweist. Daraus erwächst sein Erbarmen für eine Menschheit, die er karitativer Werte schmerzvoll zu berauben im Begriffe ist. Wer gibt dem Lehrer Recht, der den störrischen Zögling züchtigt? Wer will es ihm glauben, daß er dabei

der Leidende sei? Sicher nicht der Geprügelte, der die Notwendigkeit dazu nicht einzusehen vermag. Nur die Rute fühlend, hört er in des Lehrers Beteuerungen bloß eine Redewendung. Und tatsächlich muß der Richtende sehr auf der Hut sein, muß seiner überlegenen Erfahrung gewiß sein, die ihn berechtigt, zu befehlen: nimm ein Beispiel an mir, und mache es wie ich.

Der wirklich Beispielhafte – weil er sich seiner Beispielhaftigkeit redlich bewußt ist – kann sich nicht einmal diesen Trost erlauben. Auch Nietzsche nicht. Im Gegenteil befiehlt er, daß man ihm nicht nachfolgen solle. Zeitweise spielt ihm sein Hang zum Mitleid tückische Streiche. Es scheint ihm unmöglich, die große Verantwortung seiner Aufgabe allein zu ertragen. Doch seine intellektuelle Rechtschaffenheit verbietet ihm, trotz einer mächtigen Sehnsucht nach geeigneten Jüngern und sogar vorübergehenden Selbsttäuschungen, wobei man nur an Heinrich vom Stein zu denken braucht, selbst diesen bescheidenen Wunsch.

Durch alle Spannungen und Forderungen hindurch, die „diese ganze Regel intellektueller Pflicht“ mit sich bringt (Verstand, S. 251. Vgl. S. 77 oben), muß ihm Emerson sehr nahe gestanden haben. Die Menge, sagt er, bleibt immer beisammen:

„But the poet dwells alone . . .
Ever, when twain together play,
Shall the harp be dumb . . .
Yet Saadi loved the race of men . . .”

(„Saadi” – Vgl. XII, 232).

„Im Süden“ antwortet Nietzsche darauf, der „mit Zaudern“ gesteht, er habe einst im Norden die Wahrheit, „ein Weibchen, alt zum Schauern“ geliebt:

„Einsam zu denken nenn ich weise,
doch einsam singen – wäre dumm!”

Die forcierte Stimmung dieser kurzen Verführung währt nicht lange. Die alte erste Liebe bleibt doch die stärkere, die schicksalshafte. Mut hat Nietzsche bitter nötig, um dieser Liebe treu zu bleiben; Mut, um sich als Existenz aufrechtzuerhalten. Und Mut braucht er vor allem angesichts seines menschlichen Kammers um die Menschheit, um das einmal Angefangene zu Ende zu führen.

Im Schweigen sieht Emerson das „Auflösungsmittel, welches . . . uns gestattet, groß und universal zu sein“. In Jesus sieht er das Vor-

bild der Universalität und der Früchte, die sie bringt, weil er „sich rückhaltlos“ dem hingab, was ihn anzog und sein Eigentum darin entdeckte: „Wer alles verläßt, der wird hundertfältig empfangen“ (Verstand, S. 251–53 – stark angestrichen).

Solche Zuversicht erhält ihren Halt erst aus dem Glauben an die Sache, die man verfißt. Man stößt jedoch oft auf eine heikle Grenze bei „Büchermenschen“, die es nicht bei der Mitteilung bewenden lassen können, sondern sich dazu berufen fühlen, das Mitgeteilte auch zu verwirklichen. Sie wollen ins Praktische eingreifen, aus Unzufriedenheit mit den ungenügenden „words, words, words“, wie Hamlet in seinem müden Zynismus sagt. Das Verführtwerden durch die vermeintliche Unerläßlichkeit einer handgreiflichen Wirkung kann zu einer Hemmung der Kraft und der Konzentration bei der eigentlichen, d. h. theoretischen Aufgabe führen. Um solcher Zerstreuung, wenn nicht Zersetzung, zu entgehen, muß sich jeder Denker darüber klar sein, welche Bewandnis es mit seinem Wirkungsfeld hat. Die Versuchung, um die es sich handelt, ist jenes Dürsten „nach einem Aufgehen in einem ‚Außer-sich‘“, von dem Nietzsche einmal spricht, eine Art Flucht in die Tat hinein.

Sehr früh hat Emerson dieses Problem für sich entschieden – aber die Entscheidung war doch einmal nötig:

„Worte und Thaten sind eine ganz indifferente Art und Weise der göttlichen Wirksamkeit. Worte sind ebenfalls Handlungen, und Handlungen sind eine Art Worte“ (Der Dichter, S. 277).

Die einzig gangbare Lösung vermittelt natürlich die Überzeugung, daß man ‚tut‘, indem man denkt. Diese Grundüberzeugung, teilt Nietzsche mit Emerson. Er pflichtet ihr aber nicht nur bei, sondern erhebt sie wieder ins Problematische, der weitaus größeren Schwierigkeit seines Versuches gemäß. Als Visionär appelliert Emerson an den Einzelnen und lebt als Mensch mit seinem Verantwortungsbewußtsein im Frieden. Nietzsche jedoch ist nicht Mensch, er ist Dynamit. Die Behauptung dürfte nicht ganz verfehlt sein, daß er für das Ungeheure seiner Vision, samt allen Folgen, die daraus entstehen, sich kreuzigen lassen wollte: „Wer das verlor, was du verlorst, macht nirgends Halt“ („Mitleid Hin und Her“). Denn die Heraufbeschwörung eines neuen Milleniums und das Kommen dieses Milleniums selbst, sind nicht auseinanderzuhalten. Nicht der Zweifel, sondern die Gewißheit, schreibt Nietzsche am Vorabend des Wahnsinns, mache ihn wahnsinnig:

„Aber die Kraft zur mächtigsten Realität der Vision ist nicht nur verträglich mit der mächtigsten Kraft zur Tat, zum Ungeheuren der Tat, zum Verbrechen – *sie setzt sie selbst voraus.*“ (EH).

Erst wer sich über die Macht des Geistes vergewissert hat, vermag an die künftige Wirkung des Gedachten zu glauben. Nur dann erlaubt man sich wissend und experimentierend, um des Zieles willen, jene Freiheiten, die einer Rechtfertigung allenfalls nur noch vor der Gesellschaft, nicht mehr vor dem Denkenden bedürfen: „Uns selbst erlauben wir alle Dinge“. Der Begriff der Sünde wird relativiert, denn „Das Thun sieht sehr verschieden auf der Innenseite und auf der Außenseite aus“ (Erfahrung, S. 329).

Aber das ist ja die Welt des „gesetzgebenden Verbrechers einer möglichen Zukunft“, der das Gebot Emersons übersteigert und ihm so wörtlich wie möglich nachlebt, sich „nur dem Gesetze, welches ich selber gegeben habe, im kleinen und großen“ beugend. Die Dreistigkeit des Raumeröffnenden läßt sich durch perspektivistische Unterschiede zwischen den Menschen, ebenso verschieden wie ihre Sehkraft, erklären. Der Denkende betritt das Reich seiner Eigengesetzlichkeit und entdeckt dabei, daß er in einem fortschreitenden Läuterungsprozeß begriffen ist (vgl. S. 89 oben). Emerson deutet an, was Nietzsche in der Folge als Lehre und Lebensprinzip ausgebaut hat, und zwar auf der Grundlage tiefster Erlebnisse, nämlich daß das Genie tatsächlich nicht wie andere, sondern jenseits von Gut und Böse lebt und leben muß. Emerson behauptet sogar, daß man „sich durch jede Vorsichtsmaßregel erst in das Gebiet der Gefahr begiebt“, und also „daß die höchste Klugheit am wenigsten Klugheit in sich schließt“ (Kreise, S. 231).

So wird das Oberste der bürgerlichen Werttafel zu unterst gekehrt, und man steht vor der waghalsigen Moralität des Zarathustra:

„Diese Vorsehung ist über meinem Schicksal, daß ich ohne Vorsicht sein muß“ (Von der Menschen-Klugheit).

Dabei jedoch entfernt sich Nietzsche deutlich in einer Präfiguration des gleichen Gedankens, den er in Notizen auf den Umschlagseiten seines Essaie Exemplars kurz und eindrucksvoll skizziert hat, von den „Besinnungslosen“, die „wie Betrunkene durchs Leben“ taumeln. „Unsere Muskeln“ hingegen „sind nicht matt und leiden furchtbar – weit mehr als eure!“ Mit solch gebrechlichen Gliedern erscheint sein Beschluß, „jenseits von Liebe und Haß“ und „auch von Gut und Böse“ zu leben um so gewagter, „ein Betrüger mit gutem Gewissen, grausam bis zur Selbstverstümmelung, unentdeckt und vor aller Augen, ein Ver-

sucher, der vom Blute jeder Seele lebt, der die Tugend als ein Experiment liebt wie das Laster“ (vgl. S. 90 oben).

So spricht der große Mensch, der je und je an seiner Größe zugrunde gehen muß. Es ist sehr bezeichnend und kam wiederholt bei der Umschreibung des „Individuums“ zum Vorschein, daß Nietzsche jedesmal eifrig darauf eingeht, wenn Emerson das Genie, sei es in welcher Gestalt auch immer, als maßgebenden Sprung, als Einschnitt hervorhebt. Diese Aussagen bezieht er nachweisbar auf die eigene Person. Erst verhältnismäßig spät, als sich die Enthemmung auch in den Schriften auszuwirken beginnt, kommt diese bedenklich hohe Meinung über die eigene Bedeutung unverhohlen zum Ausdruck. Im Keime war sie immer da, und Emerson war der Mann, der für den passenden und – wie wir jetzt folgern zu können glauben – maßgebenden Ausdruck dazu sorgte:

„Wir verlangen, daß ein Mensch so groß und säulenförmig in der Landschaft dastehe, daß es berichtet zu werden verdiente, wenn er aufstünde und seine Lenden gürtete und einem andern solchen Orte zu-eilte“ Die glaubwürdigsten Bilder scheinen uns die von großen Menschen zu sein, die bei ihrem ersten Erscheinen schon die Oberhand hatten, und die Sinne überführten; wie es dem morgenländischen Weisen erging, der gesandt war, die Verdienste des Zarathustra oder Zoroaster zu erproben“ (Charakter, S. 351).

Nietzsche: „Das ist es!“

Es kann kein Zweifel sein: hier, an dieser Stelle, „6000 Fuß jenseits von Mensch und Zeit“, wurde zum erstenmal „Eins zu Zwei“ (41).

Naturwissenschaftlich gesprochen, bestand gewiß eine Kontrolle über diese gewagte Einstellung, und zwar insofern Nietzsche psychologisch gewandt genug war, die eigene Natur zu erforschen und zu kennen. Man weiß, daß er sich redlich und unermüdlich um dieses Wissen mühte. Allein die Frage bleibt offen, ob er Emersons Gelassenheit dazu verwandte, sein zunehmendes Tempo zu bremsen, oder ob er Emersons Zuversicht einfach als Sanktionierung dieses Tempos auffaßte.

Emersons Neigung zu extremer Formulierung spricht mehr für das letztere. Für seinen Schaffenden verlangt er Vergrößerung (sie „liegt im Lauf der Dinge“), Übermaß, Heftigkeit: „Ohne Electricität würde die Luft vermödern; und ohne ... ein wenig Bigotterie und Fanatis-

* Übersetzung ungenau; im Urtext heißt es: „girded up his loins, and departed to such a place“.

mus wäre keine Anregung, keine Kraft da“ (Natur, S. 403) (42). Wenn Emerson aber nach provozierender von dem „lockigen kleinen Irren“, mit dem die Natur ihre Sachen fördert, spricht, so gerät man unaufhaltsam in den Wirbel des Tanzes über dem Abgrund. Krankheit, sagt er in „Erfahrung“, ist kein Gegenargument. Das Leben, „ein Zelt für eine Nacht“, duldet die Einschränkung nicht: „Du bist krank, aber es soll nicht schlimmer mit dir werden, und das Weltall, dem du theuer bist, soll um so besser sein.“ Wohl ist der ausgezeichnete Mensch ein „Opfer der Parteilichkeit“ und „durch Leidenschaften entstellt“; wohl kann man folgern, daß seine „Künste nicht für den Menschen sind, sondern daß sie Krankheit sind. Dennoch wird die Natur euch nicht in eurer Ansicht unterstützen (S. 319–20 – angestrichen).

Die Natur bleibt Bürge für die krankhafte Übertreibung, die fatale Einseitigkeit, aus der der Reichtum des Begabten besteht. Ohne solchen Überfluß kein „Unnennbares“, die schenkende Tugend. „Was ist reich?“, fragt Emerson in „Sitten“, und antwortet karitativ: reich ist derjenige, der jemand helfen kann – eine Einstellung, die christlichen Praktiken zu sehr gleicht, um Nietzsche geheuer zu sein. Beide verstehen sich jedoch gut in der Idee dessen, worin das Schenken im geistigen Sinne besteht, und auch in ihrer Psychologie des Schenkens:

„Ringe und andere Juwelen sind keine Gaben, sondern Entschuldigungen für Gaben. Die einzige Gabe ist ein Theil deiner selbst. Du mußt für mich bluten“ (Gaben, S. 387).

Wenn Nietzsche vor etwas noch mehr zurückschreckt, als vor der Gefahr seines Mitleides mit denjenigen, denen er Leid zufügen muß, so ist es dies: bemitleidet zu werden. Diese Abscheu kennt jeder Mensch, der etwas auf seinen Stolz hält, kaum einer aber so heftig wie Nietzsche (vgl. Sinnspruch, „Verdruß des Stolzen“). Vehemente Unabhängigkeit auch in diesen feinsten Sphären des Gib und Nimm wurde ihm mehr und mehr zur Ehrensache, denn Dankbarkeit, die nicht spontan ist, schränkt die Freiheit ein. Es geht um Selbsterhaltung. Deshalb „vergeben wir niemals ganz dem Gebenden. Die Hand, die uns speist, schwebt immer in Gefahr, gebissen zu werden“. Und wer wäre besser imstande, das Geheimnis der Bereicherung Nietzsches durch Emerson zu erklären, als Emerson selber? „Wir können Alles von der Liebe entgegennehmen, denn das ist nicht anders, als ob wir es von uns selbst empfangen; aber nicht von irgend Jemand, der es sich anmaßt, etwas zu geben“ (Ibid. Vgl. MA I, 332).

Gut schenken ist eine Kunst, sagt Zarathustra. Was Emerson und Nietzsche beide erstreben, ist die Tilgung der Befangenheit, welche die peinlichen Formalitäten des ‚do ut des‘ in sich schließen. Für Nietzsche ist es der ersehnte Zustand, wo man keinem „gnädigen Gesichte“ mehr begegnet (M 464). Erst eine vollkommene Ebenbürtigkeit, „wenn die Wasser auf gleicher Höhe stehen“, ermöglicht die Loslösung, die sich durch den „Erguß meiner Seele in die seinige“ vollzieht. In seiner Psychologie des Gebens erweist sich Emerson Nietzsche nicht nur völlig gewachsen, sondern er nimmt ihn vorweg:

„Es ist ein großes Glück, wenn man ohne Injurie und ohne Groll von Einem los kommt, der das Unglück hatte, unsere Hilfe entgegennehmen zu müssen ... Ein goldener Text ... ist der, den ich so beim Buddhisten bewundere, welcher niemals dankt, und welcher sagt: „Schmeichle nicht deinen Wohltätern““. (Ibid., S. 388–89 – stark angestrichen.) (Vgl. M 334; Z, „Von den Mitleidigen“.)

Aus dem auffallend starken Echo, das diese verschiedenen Stellen bei Nietzsche gefunden haben, darf man vermuten, daß er bei Emerson eine Weise zu existieren, wenn auch noch keine Lebensweise gefunden habe.

Die Inkarnation der Größe, wie sie beiden vorschwebt, scheint sich unter der Probe des konkreten Umganges zunehmend zu verflüchtigen. Ist dies denn eine endgültige Widerlegung ihrer Gültigkeit? Nur in bedingter Weise, wenn man die entscheidende perspektivische Überlegung mitspielen läßt. Auch den späten Nietzsche hat bisher kein Mensch in seiner Unheimlichkeit fassen können – sonst wäre die „stumme Schönheit“ der ewigen Widerkunft zum nachvollziehbaren Ereignis geworden, statt im Esoterischen zu erstarren. Dadurch wird seine Bedeutung jedoch kaum beeinträchtigt. Den Mitmenschen weit voraus, stellt der Entdecker neuer Regionen mit Recht auch seine Forderungen an die, die seinen Scharfblick nicht besitzen. In seiner Vereinsamung weiß der geniale Mensch, daß niemand ihm das Erblickte zu bestätigen vermag. Der alte Goethe wußte ebenso gut wie Nietzsche, daß es sinnlos wäre, auf die Nachhinkenden zu warten, freilich mit einem erheblichen Unterschied: das Haus am Frauenplan war gewissermaßen das Zentrum der Welt, während Nietzsche keinen Wohnsitz, keine Nachbarn und kaum Anerkennung genoß.

Die Rettung bestand einzig in dem immer von neuem errungenen Vertrauen zu sich selbst, das den Mut zu noch kühneren Anstrengungen und zu noch verbissenerer Ausdauer erzeugte. Der Glaube an sich

selbst, mit der Verheißung, daß die „Glaubwürdigkeit seines Berichtes“ einst anerkannt werden sollte, war die wirksamste Wahrheit, die Emerson ihm zu bieten hatte. Wer das tiefe Geheimnis der Welt erklären werde, konnte Emerson nicht sagen, aber eines wußte er: „Das Talent mag scherzen und gaukeln; das Genie realisiert und ergänzt ... und der vornehmste Wächter verkündigt von der Höhe herab seine Neuheiten. Es ist das wahrste Wort, das jemals gesprochen ward, und die Phrase wird zu ihrer Zeit die passendste, wohltönendste und untrüglichsche Stimme der Welt sein“ (Der Dichter, S. 279 – stark angestrichen).

In dieser Erwartung wird selbst das Ausharren sinnvoll. Denn gerade aus den Wehen des Zweifels, der „Begrenzung von dem bejahenden Status“, wird das neue Umfassende hervorgehen; es wird „sowohl den Skepticismus wie den Glauben der Gesellschaft in sich schließen, und aus dem Unglauben wird ein neuer Glaube gebildet werden“ (Erfahrung, S. 327 – angestrichen). Nur weil auch er Nietzsches „Begattung von Skepsis und Sehnsucht“ kannte, war Emerson geeignet, Nietzsche ein Mittel zur Überwindung des Nihilismus in und außer sich in die Hand zu geben. Den Gewinn fand dieser in der Fähigkeit zur Erkenntnis alles Unangenehmen als „der höheren Vernunft unserer zukünftigen Aufgabe“ (XIII, 33). Es ist keine Verharmlosung, es ist ein Hinhorchen auf die Tiefen von Nietzsches Philosophieren, wenn man die Quellen des Mutes, die es am Leben hielten, ausfindig macht:

„Und dies ist der Lohn: daß das Ideal dir etwas Wesentliches sein soll, und die Eindrücke der wirklichen Welt gleich einem Sommerregen, reichlich aber nicht lästig, auf dein unverletzbares Wesen herniederströmen sollen ... und du sollst da besitzen, wo andere nur Pächter und Kostgänger sind“ (Der Dichter, S. 302).

Bald löst sich das, was als eine heitere Melodie des Vertrauens anhebt, in Klänge auf, die wie ein schauerliches Präludium zu dem letzten euphorischen Turiner Herbst tönen: „überall wo Gefahr und Ehrfurcht und Liebe ist, da ist Schönheit, so reichlich wie Regen, da ist Dach für dich, und wenn du solltest die Welt durchziehen, so sollst du nicht im Stande sein, eine unbequeme oder niedrige Lage zu finden“ (Ibid., S. 303 – stark angestrichene Schlußstelle).

In diesem Vertrauen, daß „der wahre Roman, zu dessen Realisierung die Welt existiert ... die Verwandlung des Genius in die ausübende Macht“ ist (Schlußstelle von „Erfahrung“, S. 335), entschwand Nietzsche, „blasted with ecstasy“, in den Wahnsinn. Es ist der uralte Traum der

Philosophen-Könige, wie er von Platon bis Renan geträumt und über diese hinaus, von Nietzsche bis in die geistige Umnachtung, wo sich alle Grenzen zwischen Traum und Realität aufheben, beispiellos gelebt wurde.

Von der trügerisch sanften Landschaft Concorde bis zu dieser schwindelerregenden Sphäre jenseits der Wolken zieht sich ein unbeschreiblich langer Weg. Doch ist die Wanderung bis dorthin ohne den stillen Schatten Emersons als Reisegefährten kaum vorstellbar. Vielleicht kann man jene Aussage Nietzsches aus seiner Wendezeit erst jetzt in ihrer vollen Tragweite schätzen:

„Emerson. Ich habe mich nie in einem Buch so zuhause und in meinem Hause gefühlt, als – ich darf es nicht loben, es steht mir zu nahe.“

(Nachlaß aus der Zeit der Fröhlichen Wissenschaft.)

D. *Amor fati*

The things that are really for thee gravitate to thee.

– *The Over-Soul*

Du hältst es nicht mehr aus, dein herrisches Schicksal?

Liebe es, es bleibt dir keine Wahl!

– *Dionysische Bruchstücke*

1. Das befreite Ich

In seiner Studie, „Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung“, schreibt Thomas Mann, ein „ergriffen sich versenkender Leser und ‚Betrachter‘ der nächstfolgenden Generation“: „Wenn das Wort wahr ist: ‚An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen‘, so steht es schlimm um Nietzsche“. Damit will er an das unerhörte politische Verbrechen unseres Jahrhunderts erinnern. Gleich darauf zeigt er aber, daß man Nietzsche nicht, wie die Abenteurer es seinerzeit getan haben, als Schutzgeist für die Gewaltsysteme in Anspruch nehmen darf.

Jede Philosophie, die sich in extremen Wendungen kundtut, unterliegt von vornherein der Gefahr, grob aufgegriffen, verflacht und mißbraucht zu werden. Selbst dem milden Emerson ist das Schicksal nicht erspart geblieben, „Jünger“ wie Henry Ford oder Dale Carnegie zu seiner Gefolgschaft rechnen zu müssen. In jedem Falle liegt offensichtlich ein klägliches Mißverständnis vor, wobei immerhin die Frage bleibt, ob Nietzsche und Emerson an dem Entstehen des Unfugs ganz unschuldig seien.

Entscheidend für die Bewertung auch der extremen Aussagen eines Denkers bleibt das Verantwortungsbewußtsein, das solche Verstöße trägt. In Nietzsches Fall ist nun nicht zu vergessen, daß namentlich die berühmt gewordene Ausarbeitung seiner Zukunftsphilosophie dem Nachlaß entnommen und unter dem Titel „Der Wille zur Macht“ herausgegeben worden ist. Niemand kann wissen, ob er dieses Vorgehen gebilligt hätte, um so mehr, als in der letzten Zeit, wo es galt, die in großen Zügen projizierte Umwertung in die Tat umzusetzen, sich eine retardierende Bewegung bemerkbar machte. Sehr oft schafft sich ein Denker Klarheit über einen Einfall, indem er ihn versuchsweise und unverbindlich beim Niederschreiben ‚reitet‘ oder sich von ihm reiten läßt. Selbst wenn Nietzsche beabsichtigt hätte, diese Aufzeichnungen in der uns bekannten Form und Zusammenstellung erscheinen zu lassen, so muß doch in Erwägung gezogen werden, daß ein Teil von ihnen in einer schon pathologisch gefärbten Schaffenszeit entstanden ist.

Leichtfertigkeit läßt sich mit Nietzsches Selbstbewußtsein nicht vereinbaren. Zwar erlaubte er sich, wenn er verzweifelt auf eine Antwort aus war, mehr als gelegentlich provozierende Äußerungen. Kennzeichnender für seine bleibende Einstellung jedoch und für die Konsequenzen, die er für das eigene Werk aus ihr zog, ist ein Satz aus der späteren Zeit seines Schaffens:

„Der Einzelne ist ein Stück Fatum von vorn und von hinten, ein Gesetz mehr, eine Notwendigkeit mehr für alles, was kommt und sein wird“ (GD, „Moral als Widernatur“, 6).

Dieser Einzelne, der das schöpferische Fatum in sich trägt und von ihm getragen wird, ist kein Geringerer als Emersons trächtiges „Individuum“, eine Potenz, die Nietzsche charakteristischerweise umbiegt, indem er den Vertreter der Menschheit in den Verantwortlichen schlechthin verwandelt. Das Individuum, wie es bisher verstanden wurde, bezeichnet er als „Irrtum“. Der Einzelne ist „nichts für sich, kein Atom, kein ‚Ring in der Kette‘, nichts bloß Vererbtes von ehemals – er ist die ganze Eine Linie Mensch bis zu ihm selber noch“ (Ibid., „Streifzüge eines Unzeitgemäßen“ 33).

Man steht hier vor einer klassischen Aporie, und zwar einer, die Nietzsche nicht nur gelegentlich, sondern buchstäblich von Kindesbeinen auf und bis zuletzt gequält und beschäftigt hat. Die Bedeutung der immer neu aufgenommenen Auseinandersetzung mit dem Problem Fatum–Freiheit kann für sein Philosophieren nicht leicht überschätzt

werden. Erst mit dem Verständnis des Schlüsselbegriffes „amor fati“ werden die übrigen Errungenschaften seines Denkens in ihrer ganzen Hintergründigkeit begreiflich.

Daß der erstaunlich frühe Anstoß zu dieser Beschäftigung unter der Anregung Emersons geschah, läßt sich kaum bestreiten. Wären die Probleme, die in den schülerhaften Aufsätzen „Fatum und Geschichte“ und „Willensfreiheit und Fatum“ besprochen werden, ohne weitere Folgen gewesen, so hätte man ihnen – bei aller Achtung für den Ernst, der in ihnen schon offenbar ist – kein weiteres Interesse zu schenken. Gerade das Gegenteil ist aber der Fall. Blunck meint sogar, daß diese Arbeiten „alle Impulse des Nietzscheschen Denkens schon“ zeigen und „schon alle entscheidenden Probleme“ umkreisen, „freilich ohne die mächtigen Lösungen zu geben, die er später findet“ (op. cit., S. 80). Erst wenn man den ganzen Nietzsche einigermaßen überblickt, sieht man ein, wie viele Grundimpulse sich schon in den Jugendaufsätzen fühlen lassen:

Das Widerstreben, aus Rechtschaffenheit, einen philosophischen Ruhepunkt in einer Offenbarungslehre zu suchen, an die man nicht unbedingt glauben kann.

Das Bewußtsein, daß der Versuch, einen Halt in der „Freigeisterei“ zu gewinnen, eine lebenslängliche und höchst fragwürdige Aufgabe sei; mit der Einsicht verbunden, daß sich die Kritik an überlieferten Werten leichter vollziehe, als der Aufbau einer Philosophie, die das Preisgegebene einst ersetzen solle. Dabei ein ungewöhnliches Interesse an der Naturwissenschaft, die wichtiges Beweismaterial zur Kritik und zum Aufbau liefert.

Die anspornende Leitidee, daß jeder eine eigene „Kulturgeschichte“ zu durchleben habe, ähnlich der Menschheit im Ganzen, die, in einem „ewigen Werden“ begriffen, unablässig auf dem Wege ist, wir wissen nicht wohin.

Das Messen dieser großen Entwicklung am Einzelnen, genauer gesagt: von sich selber aus und aus der Frage der Berechtigung des Individuums, „jener Kampf des Einzelwillens mit dem Gesamtwillen“.

Die Bejahung des Fatums als notwendiger Gegenspieler zum freien Willen, „denn erst der Gegensatz macht die Eigenschaft; und umgekehrt, die paradoxe Möglichkeit des freien Willens als „höchste Potenz des Fatums“.

Die Gipfelung dieser Erwägungen in der „Idee der Individualität“.

Schließlich, der ‚Entlarvungstrieb‘, aus psychologischer Hellsichtig-

keit gegen das Christentum in Praxis gerichtet, mit einem ebenso ausgeprägten Mißtrauen gegen „moderne Ideen“, die die Menschheit in eine stereotype Herdenzufriedenheit führen möchten.

Man verliert die vorherrschende Kontinuität in Nietzsches Denken sehr leicht aus den Augen, weil sie für lange Zeiten seines Lebens untertaucht, ja begraben zu sein scheint. Zum Teil trägt er durch den Eclat, mit dem er jedesmal neu auftritt, selber zu dem Eindruck eines ewigen „Baldanders“ der Philosophie bei. Dennoch ist die Kontinuität da, nur stark durch seinen Yin- und Yang-Lebensrhythmus, den er seinen „russischen Fatalismus“ und „Willen zum Winterschlaf“ genannt hat, verhüllt. Es ist nicht bloß der freilich sehr begreifliche Wunsch der Nachzeit, zu eigener Beruhigung diesem proteischen Denker ein ‚System‘ aufzudrücken, was diese Behauptung veranlaßt. Letzten Endes ist der ganze Nietzsche gewiß nicht zu umfassen, aber die Antriebe, und sogar die inhaltlichen Schwerpunkte seines Philosophierens bleiben sich durch alle Um- und Abwandlungen hindurch erstaunlich gleich. Vor allem die Antriebe, die ihre eigene Konsequenz erzeugen. Sie führen zuletzt zu dem stolzen Bewußtsein eines errungenen Sieges:

„Meine Formel für die Größe am Menschen ist *amor fati*: daß man nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Notwendige nicht bloß ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Notwendigen –, sondern es *lieben*.“ (EH).

Aus solchen Stellen spricht die ganze Dynamik, und zugleich die Problematik dieses Denkers in seinem Werdegang. So früh die Ansätze dazu auch vorhanden waren, so wurde diese seine Formel für die Größe nicht in einem Tage erfunden. Hier war eine im höchsten Grade aufschlußreiche Entwicklung im Spiele, die an ihrem Ende vielleicht doch noch fragwürdig blieb.

Was in der Jugend schon als Gegenstand der Überlegung epigonenhaft und aufsatzmäßig dargetan wurde, wird in der Prüfung des Lebens zur Entscheidungsfrage. Die Neigung, sich mit dem Fatumsgedanken abzugeben, zeigt sich wieder in Nietzsches Untersuchung der griechischen Weltanschauung, in der „Geburt der Tragödie“. Statt aber bei Jacob Burckhardts Kulturpessimismus zu bleiben, wendet er sich, durch Ehrgeiz, Entbehrung und Krankheit eines Besseren belehrt, zu einer durchaus dynamischen Auslegung des Fatalismus. Griechische Liebe zum Leben triumphiert über griechischen Schrecken vor den Mächten.

Was früher grandiose aber unfruchtbare, weil vornehmlich ästhetisch gefärbte Gesinnung gewesen ist (die immerhin die Schranken der Kulturwelt zersprengte, in der sich der junge Professor noch bewegte), wandelt sich in eine ausgesprochen heroische Haltung gegenüber dem, was ihm das Leben beschert hat. Offensichtlich sind es vor allem der gebrechliche Leib und der Kampf mit dem Leiden, die amor fati zu einer bitter gelernten Lebenswahrheit erheben. Aus der Not, streng mit den körperlichen und somit auch mit den geistigen Kräften zu haushalten, schafft Nietzsche die Tugend eines zutiefst Erlebten, bis selbst die Krankheit nicht mehr als Ursache alles Übels, sondern geradezu als das Positiv-Fördernde erscheint.

Eine neue und ergriffene Stimmung des Jasagens überstrahlt die Werke, die aus dieser Umwandlung hervorgehen: „Morgenröte“ und „Die fröhliche Wissenschaft“. Emersons Gedanken wehen stark in „die Sprache des Tauwindes“, in der das letztere Werk geschrieben ist, mit hinein. Das Buch bezeichnet Nietzsche als „eine Lustbarkeit nach langer Entbehrung und Ohnmacht, das Frohlocken der wiederkehrenden Kraft, des neu erwachten Glaubens an ein Morgen und Übermorgen, des plötzlichen Gefühls und Vorgefühls von Zukunft, von nahen Abenteuern, von wieder offenen, von wieder erlaubten, wieder geglaubten Zielen“ (Vorrede zur 2. Ausgabe).

Von dieser Zeit an ist Nietzsche gleichsam ganz sich selbst, d. h. „dem schlechten Geschmack“, dem Willen zur Wahrheit um jeden Preis gewidmet – einen Preis, den er aus neu errungener Kraft nunmehr ertragen zu können glaubt: „Amor fati: das sei von nun an meine Liebe! ... ich will irgendwann einmal nur noch ein Jasagender sein!“ (FW IV, „Sanctus Januarius“).

Daß das „irgendwann einmal“ sich noch in unbestimmter Zukunft versteckt, schmälert nicht im geringsten die Gültigkeit des hiermit verkündeten Einschnittes. Jener Zeitpunkt ist als Desideratum gemeint; wichtig ist, daß die aufsteigende Linie jetzt gefunden ist. Amor fati heißt Jasagen zu dem Los, das einem auferlegt wird; man rettet damit den Sinn seines Lebens und umgibt sich mit Schutzmauern, welchen nichts Äußeres mehr etwas anhaben kann.

Zunächst wäre die schwungvolle Zuversicht, die sich aus der Errichtung dieses nur scheinbaren Privatbaus ergibt, als aus der Krankheit hervorgehend zu betrachten, etwa wie Nietzsche selbst seine Bedeutung als „Naturwert“, schildert. „Selbstsucht“, sagt er in „Götzendämmerung“, „ist so viel wert, als Der physiologisch wert ist, der sie hat“. Der

Kanon, den er an den Einzelnen legt, ist, „ob er die aufsteigende oder die absteigende Linie des Lebens darstellt . . . Stellt er das Aufsteigen der Linie dar, so ist in der Tat sein Wert außerordentlich – und um des Gesamt-Lebens willen, das mit ihm einen Schritt *weiter* tut, darf die Sorge um Erhaltung, um Schaffung seines optimum von Bedingungen selbst extrem sein“ („Streifzüge eines Unzeitgemäßen,“ 33).

Dieser gewagte Maßstab wird jedoch post festum angelegt, während die Hauptfrage übergangen wird: woher nimmt einer die Kraft zum Aufsteigen? Vielleicht ist sie unbeantwortbar; vielleicht muß sie Frage bleiben. Gegen das klägliche Ende hin tönt Nietzsches Ja wie der stolzbange Schrei des Verlassenen, der die Schreckgespenster seiner Einsamkeit mit der Wucht seiner Stimme übertönen will. Diese psychologische Unstimmigkeit mag bestanden haben. Nichtsdestoweniger war Nietzsche in den Besitz der Kraft zum zielbewußten Durchhalten gekommen. Und er hatte sie weitgehend bei Emerson gefunden.

Ein Gedicht von Emerson, betitelt „Fatum“ (später in „Destiny“ umgetauft), schließt unzweideutig mit den Zeilen:

“One thing is for ever good,
That one thing is Success, –
Dear to the Eumenides,
And to all the heavenly brood.
Who bides at home, nor looks abroad,
Carries the eagles, and masters the sword.”

Schlicht amerikanisch gesagt: Nothing succeeds like success. Der Gedanke paßt unleugbar zu dieser Deutung – Henry Ford ist schon erwähnt worden. Emerson, bei allem Pragmatismus, wird es grundsätzlicher gemeint haben. Seine Beschäftigung mit dem Fatumsgedanken als solchem setzt verhältnismäßig spät ein, paßt sich jedoch der Haupttendenz seines Denkens ohne weiteres an. Das Interesse an ihm scheint durch neue naturwissenschaftliche Thesen ausgelöst worden zu sein. Früh sah er die Gefahr: durch ihre deterministische Auslegung des Daseins drohten sie, den Lebenswillen und auch das Verantwortungsbewußtsein, die jedem echten Freiheitsgedanken anhaften zu lähmen. Das Ergebnis seiner Auseinandersetzung mit diesen Darwin schon vorwegnehmenden Thesen hat er in dem schon erörterten Essai „Fate“ und in seinem Gegenstück „Power“ formuliert. Sie bilden die stärksten Beiträge zum Band „Führung des Lebens“ (1860 erschienen), der wohl am wenigsten Anstoß erregenden Sammlung unter Emersons Hauptwerken, weil sie weniger kryptisch-,transzendental‘ gefärbt ist.

Im Grunde stellen diese Versuche den bekannten Leitgedanken des Selbstvertrauens unter neuem Aspekten dar. Man muß nicht lange suchen, um dem Fatumsgedanken auch in dem *Essaiband* auf die Spur zu kommen. Die Verknüpfung mit Gedankengängen über das Individuum folgt, der Natur der Sache nach, unmittelbar, und es war Nietzsche ein Leichtes, verwandte Aussagen auch in seinem Exemplar aufzudecken. Die Stellen, die den Fatumsgedanken ausdrücklich berühren, umfassen eine Skala, die von einsichtsvoller Demut bis zu scheinbar herausfordernder Selbstherrlichkeit reicht.

Derselbe Gedanke, den Emerson nachher in „Fatum“ ausführlicher entwickelt hat, kommt schon in „Erfahrung“ vor. Er verdient besondere Beachtung, erstens weil er Emersons Credo gegen das Fatum in Gestalt eines deterministischen Fatalismus ausspricht, zweitens weil Nietzsche einiges darin nicht nur aufgenommen, sondern auch bearbeitet und stark in Frage gestellt hat.

Ironisierend berichtet Emerson in diesem Passus von einem „sehr huldreichen feinen Herrn, der seine Unterhaltung der Form des Kopfes des Menschen anpaßt, mit dem er grade spricht“ (es ist daran zu erinnern, wie stark vermeintlich aufgeklärte Geister damals in den Bann der neuesten Ausdruckswissenschaft, der ‚Phrenologie‘, gezogen wurden) und fährt fort: „Ich habe immer geglaubt, daß der Werth des Lebens in den unergründlichen Fähigkeiten desselben läge; in der Thatsache, daß ich niemals weiß, wenn ich mich zu einem neuen Individuum wende, was mir widerfahren mag“ (S. 310 – stark angestrichen). Nun folgt das Bekenntnis, daß er „weder den Thatsachen noch den Folgerungen“ des plumpen, obwohl angeblich wissenschaftlich begründeten Determinismus traue. In dem Spiele der Kräfte schreibt er dem Temperament, als Einschränkung gegenüber dem Hochmut und als unausweichliche Erinnerung an die menschlichen Grenzen, die ihm gebührende Rolle zu. In einem gelungenen Kunstgriff veranschaulicht er wortspielerisch den Sachverhalt durch ein amerikanischen politischen Vorstellungen entnommenes Bild, wo das Temperament als „das Veto, oder die beschränkende Macht in der Constitution“ angesprochen wird, geeignet, „ein gegenüberliegendes Übermaß in der Constitution zurückzuhalten, aber vernunftwidrig als Riegel vorgebracht für urwesentliche Billigkeit“ („as a par to original equity“). (Ibid., S. 311 – stark angestrichen.)

Das Fragezeichen Nietzsches am Rande könnte sich gut auf diese merkwürdige Übersetzung beziehen. Aber sein Einwand ließe sich auch sachlich begründen, bejaht er doch sonst wie kaum ein Zweiter den

unsummierbaren Kern des Individuums. Er lehnt es schlicht ab, dem Temperament irgendeine wissenschaftliche Endgültigkeit zuzugestehen, denn das würde in dem Maße, wie Emerson es als mitgegebenen ‚Ballast‘ auffaßt, und zwar gegen die „tendency to exaggeration“, eine bedenkliche Einschränkung der Willenskraft bedeuten. Von ererbten Eigenschaften in genealogischer Hinsicht ist bei Nietzsche oft die Rede, vor allem wenn sie auf eine vornehme Herkunft schließen lassen – von ‚Temperament‘ dagegen selten. Diese Überlegung scheint nicht mehr wesentlich zu seinem Fatumbegriff zu gehören, außer im begrenzten psychologischen Sinne. Wenn er einmal über die Krise der Krankheit und des krampfhaften Überganges zum eigensten Beruf hinaus ist, kommt er wenig mehr darauf zurück. Von da an geht es in erster Linie um die Kraft, sich und seine Ziele durchzusetzen. So sagt er im ersten Buch („Von den ersten und letzten Dingen“) seines nüchternsten Werkes an einer Stelle, wo die möglichen Nachwirkungen des Verzichtes auf die Metaphysik erwogen werden:

„Ich glaube, die Entscheidung über die Nachwirkung der Erkenntnis wird durch das Temperament eines Menschen gegeben.“

Und er schildert die Situation der „gefesteten, milden und im Grunde frohsinnigen Seele“, die „unter dem Einfluß der reinigenden Erkenntnis“ lebt, so: „ein Mensch, von dem in solchem Maße die gewöhnlichen Fesseln des Lebens abgefallen sind, daß er nur deshalb weiter lebt, um immer besser zu erkennen“, muß „auf Vieles, ja fast auf Alles, was bei den anderen Menchen Werth hat, ohne Neid und Verdruß verzichten können, ihm muß als der wünschenswerteste Zustand jenes freie, furchtlose Schweben über Menschen, Sitten, Gesetzen und den herkömmlichen Schätzungen der Dinge *genügen*“ (MA I, 34).

Da ist Temperament offenbar nicht als Mitgegebenes, sondern als erworbene Haltung aufgefaßt. Der autonome Nietzsche operiert höchstens unbewußt mit diesem Begriff im Sinne Emersons, namentlich in seiner temperamentbedingten Reaktion gegenüber Emerson, wenn es um die Transzendenz geht. Und wenn er einmal auftaucht, so spricht Nietzsche von einem „Vorteil im Verkennen“, z. B. in dem Werke, das aus der Periode des Erwachens hervorgegangen ist:

„Jemand sagte, er habe in der Kindheit eine solche Verachtung gegen die gefallsüchtigen Grillen des melancholischen Temperaments gehabt, daß es ihm bis zur Mitte seines Lebens verborgen geblieben sei, welches Temperament er habe: nämlich eben das melancholische. Er erklärte dies für die beste aller möglichen Unwissenheiten“ (M 341. In die-

sem Zusammenhang sind des jungen Nietzsches Strafreden an Deussen in ihrem Briefwechsel lehrreich.)

Der „jemand“ kann sehr gut jener Nietzsche sein, der in der Mitte seines Lebens steht und über einen einmaligen Einschnitt frohlockt, ja, sich dessen erst jetzt bewußt wird, nachdem er erkannt hat, welch alte Jugend er hinter sich hat. Der Nachdruck wird hier nicht auf die Notwendigkeit gelegt, die sonst nicht aus Nietzsches Bekenntnis zum amor fati wegzudenken ist, sondern auf die schützende Unwissenheit, die die ursprüngliche Willenskraft sich um so freier auswirken läßt. So denkt der Grieche Nietzsche. Dabei ist an Jaspers Charakteristik zu erinnern: „Das Ja zum Sein als eins mit dem Ja zu *meinem* wollenden Sein nennt Nietzsche amor fati“ (op. cit., S. 363).

Emerson fährt nun seinerseits in „Erfahrung“ fort: „Wo Tugend vorhanden ist, schlafen alle untergeordneten Mächte.“ Die Auslegung des Fragezeichens, das neben dieser Behauptung steht, bietet keine Schwierigkeit. An dem Wort „Tugend“ nimmt Nietzsche Anstoß, wohl wissend, daß es bei Emerson nicht griechisch geprägt ist (vgl. JGB, „Unsere Tugenden“). Die darauffolgenden Sätze dagegen, in denen dem Temperament im Hinblick auf die Natur Vollmacht zugebilligt wird, stellt Nietzsche nicht in Frage. Bei aller Unterscheidung bieten sie der Übermacht des Determinismus doch die Stirn:

„Ich weiß nicht, wenn ein Mensch einmal in dieser Schlinge sogenannter Wissenschaften gefangen ist, wie noch irgend ein Entrinnen aus den Banden physischer Notwendigkeit für ihn möglich ist ... Auf dieser Plattform lebt man in einem Stall von Sensualismus, und würde bald zum Selbstmord kommen“ (S. 311 – stark angestrichen). (43).

Sofort zeigt sich Nietzsches Vorbehalt wieder, und zwar in dem Moment, wo das Gleichgewicht nicht durch menschliche, sondern durch die übermenschliche „schaffende Macht“, zu welcher der Mensch sich passiv zu verhalten habe, bestimmt sein soll: „Jede Intelligenz hat eine Thür, die niemals geschlossen ist, durch welche der Schöpfer eingeht.“ Die Intelligenz hat der Mensch, die schöpferische Macht aber Gott. Diesem Auseinanderhalten kann Nietzsche unmöglich zustimmen.

Auch neben diesen Satz, den er in Klammern setzt, schreibt er zwei Fragezeichen als Protest gegen jene „Milchglas“-Sicht, die Emerson angeblich von dem deutschen Idealismus empfangen haben soll. Der Gegensatz ist klar: während Nietzsche kompromißlos das schöpferische Ich vertritt, nimmt Emerson seinen Bezugspunkt von anderswoher, „und bei einem bloßen Flüstern dieser erhabenen Mächte erwachen wir von

fruchtlosem Kampfe mit diesem Alp. Wir schleudern ihn in seine eigne Hölle zurück, und können uns nicht wieder zu einem solchen Standpunkt hin erniedrigen“ (Ibid., S. 311).

Bei dem platonisch gedachten „unbedingt Wahren“, das Emerson sucht, kann Nietzsche nicht anders, als seine Abwehrstellung mit zwei weiteren Fragezeichen einnehmen. Dem Abgrund, den der Gentleman Emerson so leicht verdeckt, darf er nicht den Rücken kehren. „Unerbittlich wie meine Neubegier, die mich zu dir zwang“, redet er die Sphinx in einer Bemerkung auf der Umschlagseite seine Essaiexemplars an, die später in den „Reden, Gleichnissen und Bildern“ (Nr. 26) erscheint: „wohlan Sphinx, ich bin ein Fragender gleich dir: dieser Abgrund ist uns gemeinsam – es wäre möglich, daß wir mit Einem Munde redeten“. Hier hat er Emerson beim Wort genommen, unerbittlicher als Emerson selbst: „Schon bei dem *Muthe* der Antwort auf das Rätsel des Lebens stürzt sich die Sphinx hinab (ego)“ (vgl. „Geschichte“, S. 25).

Beide Denker entwickeln ein Pathos des ewigen ‚Dennoch‘, aber in welch verschiedener Weise. Sogar die schöpferische Leistung selbst legt Emerson ‚transzendental‘ aus und meint es auch in bezug auf die jeweilige geistige Situation, in der ein Mensch sich befindet, wenn er in „Kunst“ davon spricht. Wenn er dem „Unvermeidlichen in einem Werke einen höheren Reiz, als das individuelle Talent jemals zu geben vermag“ zuschreibt, so sieht man, was er unter Notwendigkeit versteht. Die Hand des Künstlers wird „von einer gigantischen Hand gehalten und geführt“, um „eine Reihe an der Geschichte des menschlichen Geschlechts zu schreiben“ (sic). Jede große Leistung geht demnach „aus einer Nothwendigkeit hervor, die einen eben so tiefen Grund hat wie die Welt“. So bekommt das Kunstwerk seinen höchsten Wert „als Geschichte: als ein Zug in dem Porträt jenes Geschicks, vollkommen und schön, nach dessen Verordnungen alle Wesen zu ihrer Seligkeit einge-
gehen“ (S. 257–58).

Die Verwandtschaft und der Unterschied zwischen Emerson und Nietzsche werden selten so klar, wie bei dem Vergleich dieser Stelle mit Nietzsches Beschreibung seines göttlichen Inspirationserlebnisses in „Ecce Homo“. Das hier von Emerson Dargebrachte kann in anderer Weise, als er es meinte, verwertet werden. Glaubt einer nämlich, seine Zeit richtig durchschaut zu haben, so wird es ihm naheliegen, *sich* als den Wissenden auszuweisen, der kraft seines überlegenen, ja göttlich zugeflossenen Wissens durch eigene Anstrengung die erwünschte Wen-

dung vorsätzlich herbeiführen könne, als welthistorisches Ereignis, deshalb als eine Art *Fatum* (44).

Von Nietzsches Perspektive aus interessiert uns vor allem die Tatsache, daß der Gedanke des *Fatums* jetzt nichts Bedrückendes mehr, sondern nur noch Tröstliches, ja Siegreiches an sich hat. Den Einsichtigen umgibt das *Fatum* mit Glanz. Er liebt es, und mit seiner Liebe nimmt er diesem Rätsel den Charakter des Auferlegten. Statt Ertragenes zu sein, wird es in ein Tragendes verwandelt, das gewissermaßen die Vollendung einer vorherbestimmten Aufgabe gewährleistet.

Dann aber erhebt sich die Frage, ob das eigentlich *Fatale* so noch zu bestehen vermöge. *Amor fati* und Hochmut scheinen sich kaum zu vertragen.

Nun, bei Emerson sind ja Ansätze zu dieser „heroischen“ Verwendung des Gedankens in Hülle und Fülle zu finden. Sie tragen wohl Wichtiges zur Entstehung und zur Ausarbeitung des Nietzscheschen *Fatumgedankens* bei. Ganz Nietzscheisch lautet die Stelle aus „Vergeltung“, wo es heißt, „Der gute Mensch hat absolut nur Gutes, welches dem Feuer gleich alle Dinge nach ihrer wahren Natur zersetzt, so daß du ihm kein Leid anthun kannst“, und „so geschieht es bei Unfällen aller Art wie Krankheit, Beleidigung, Armuth, daß sie sich als Wohthaten erweisen“. (S. 88 – stark angestrichen.)

Niemand verstehe eine Wahrheit ganz, „ehe er sie erst bestritten hat“, und „Unsere Kraft erwächst aus unserer Schwachheit“; das sind auch Maximen, die zu diesem Prozeß des Wachstums gehören und die Emerson zuspitzt: „Jede Geißelung“, die an dem Märtyrer vollzogen wird, „ist ruhmvoll für ihn; jedes Gefängnis ein glänzender Aufenthalt; jedes verbrannte Buch oder Haus erhellt die Welt; jedes unterdrückte oder vernichtete Wort hallt wieder durch die ganze Erde“ (S. 91 – angestrichen).

Demütigung und bloß weltlicher Mißerfolg werden zu Auszeichnungen erhoben. Die Meisten, denen es an einem Refugium in der christlichen Botschaft fehlt, ziehen tragische Schlüsse aus solchem Wissen. Daß Emerson dies nicht tut, ist seine kritische Grenze. Als Dichter hat er zu wenig Hang zur künstlerischen Gestaltung des Leidens. Als Denker ist er sicher nicht ahnungslos, geht aber unverdrossen an den Schattenseiten des Lebens vorbei (vgl. S. 123–124 oben). Seine Grundeinstellung lautet: alles was ist, muß schließlich recht sein, *weil* es ist.

Ist das aber *amor fati*? Man sieht, wie sein Vertrauen zu der Gegebenheit auch sein praktisches Verhalten prägt und es manchmal ab-

schwächt, z. B. der Negersklaverei im amerikanischen Süden gegenüber, fast bis zu dem Augenblick, wo die Waffenentscheidung fällt. Aus Emersonschen Voraussetzungen läßt sich diese scheinbare Trägheit rechtfertigen, ist sogar die einzig konsequente ihm mögliche Haltung. Die eben zitierten Sätze stehen in der Abhandlung „Vergeltung“. Vergeltung, aufs engste mit amor fati verschwistert, wiegt als Weltgesetz alles phänomenale Geschehen auf. Wohl hat Emerson dieses Gesetz für sich ausarbeiten müssen – die Tagebücher zeigen den Reflex davon in statu nascendi. Ursprünglich aber entspringt seine Fatumsiebe seinem unerschütterlichen, liebenden Bezug zum Sein, aus dem sich jede Aussage zum Thema herleiten läßt.

Bei Nietzsches gefährdetem, wiederholt in Frage gestellten Leben dagegen ist amor fati als Ruhepunkt äußerst fraglich: der Kreis schließt sich eigentlich nie. Vielmehr bedeutet sein amor fati etwas stets von neuem Erworbenes, d. h. es bezieht sich grundsätzlich auf sein Dasein in der Zeit. Und so legt Nietzsche Emersons Formulierungen aus. Das Bekenntnis zur Kompensation erfolgt nie, weil diese auf einem außermenschlichen Grunde fußt. Dem Begriffe der Vergeltung wird eine neue Dynamik der Diesseitigkeit gegeben, zugleich aber auch eine bis jetzt nicht dagewesene Unruhe, weil dem auf sich selbst gestellten Einzelnen in der Gestaltung seines Ich, durch alle Wandlungen hindurch, sehr viel mehr zugemutet wird.

Diese wichtige Akzentverschiebung deutet noch einmal darauf hin, daß Nietzsche sich nicht mit Emerson hat auseinandersetzen müssen. Jene stolzen Aussagen über Selbstvertrauen, Heroismus und Vergeltung sprechen Nietzsche in seinen Bemühungen um Selbstverwirklichung unmittelbar an, solange ihr Hintergrund nicht zu genau untersucht wird. Einem andern gefährdeten Dasein gegenüber, wie dem Schopenhauers zum Beispiel, muß Nietzsche sich zur Wehr setzen. Die Überwindung, zu der er kommt, entspricht der Gefahr der Begegnung. Zunächst reizt Schopenhauer mit seinem Pessimismus den Kunst- und Lebensglauben des jungen Nietzsche. Da Schopenhauer aber mit der Auflösung des Leidens ins Nichts die Lebensgier und die suchende Rechtschaffenheit des Jüngeren unmöglich hat stillen können – vor allem da, wo Wahrheit mehr als nur Studierstuben- oder Kathederangelegenheit wird (und hier steckt das Hauptanliegen der Unzeitgemäßen über den einst bewunderten Meister) –, muß sich dieser von seinem Lehrer lösen, gemäß seinem eigenen Spruch: „Deine Erzieher vermögen nichts zu sein als

deine Befreier.“ Und denjenigen, den man einmal abgeschüttelt hat, verachtet man bei aller Pietät – was in erster Linie Pietät sich selbst gegenüber heißt – ein wenig.

Hier war Emerson schon von Anfang an ein beständigerer Einfluß: er stand den Dekadenten, die später *l'art pour l'art* zur Devise machten, direkt entgegen. Nicht Kunst als „ein Asyl von den Leiden des Lebens“ (Nietzsche: „Ja“), sondern „Kunst ins Reich der Natur hinübergetragen“, wo sich ihre „getrennte und contrastierende Existenz“ auflöst, sah er als den einzigen fruchtbaren Vollzug des schaffenden Impulses (Kunst, S. 267 – stark angestrichen). Zu diesem Kanon gab Nietzsche sein Jawort.

2. Das verantwortliche Ich

Hat Emerson Nietzsche ‚befreit‘? Dieselbe Abhandlung über Schopenhauer, die Nietzsche nachträglich *sein* „Gelöbniß“ genannt hat, gipfelt jedenfalls in jenem Zitat aus „Kreisen“, das Nietzsches damalige Ahnung der eigenen Sendung in beschwingte Worte zu fassen scheint. Emerson ist ihm zugleich ferner und näher als seine europäischen Kampfgenossen. Denn so groß die persönliche Ausstrahlungskraft Emersons war, vermißte man doch die ‚Persönlichkeit‘, über deren Ausbleiben er und die Nachwelt manche Klage zu hören bekamen (45). Er war weder eine eigenwillig konzentrierte Natur, noch eine proteische, sondern eher wie die Natur selbst: er war einfach ‚da‘. Bei ihm wäre Nietzsches raffinierte Unterscheidung zwischen Selbst und Werk undenkbar. Er war zu intakt, um anderes zu sein oder zu scheinen, als was er wirklich war.

An diese Art Selbstlosigkeit beim vornehmen Menschen wollte Nietzsche nicht glauben. Im Gegenteil, „der Stolz auf sich selbst, eine Grundfeindschaft und Ironie gegen ‚Selbstlosigkeit‘“ gehört ebenso bestimmt zur vornehmen Moral wie eine leichte Geringschätzung und Vorsicht vor den Mitgefühlen und dem ‚warmen Herzen“ (JGB 260). Und dennoch ruhte er selber nicht, bis er sich für die künftige Menschheit hatte kreuzigen lassen.

Vielleicht war Nietzsche ebenso wenig imstande, nach allzumenschlichen Begriffen zu hassen, wie nach denselben Begriffen zu lieben. Vielleicht konnte dieser kalt-glühende Denker nichts anderes lieben und hassen als die Erkenntnis selbst. Die Labyrinth von paradoxen Aussagen, in die er sich verschanzte, könnte nur ein feinerer Psychologe als Nietzsche selber durchmessen, und das ist sehr viel verlangt. Das Tiefgrün-

dige dieses Menschen, der behauptete, jede Philosophie sei eine Vordergrundsphilosophie, wird jedenfalls nirgends augenscheinlicher demonstriert als im zweischneidigen Verhältnis zum Fatum, und zwar in Bezug auf Emerson. Er nahm tatsächlich seinen Egoismus nicht „ohne jedes Fragezeichen hin“. Seinen Egoismus mußte Nietzsche sich zurechtlegen, definieren, rechtfertigen, indem er gleichzeitig darauf bestand, daß er der Rechtfertigung nicht bedürfe, gerade wie er jene andere *contradictio in adjecto* beging, die Selbstvergewisserung der vornehmen Seele. Hätte er dies alles aber unterlassen können, so wäre er nie zu dem repräsentativen ‚Modernen‘ schlechthin geworden.

Nietzsches *amor fati* leidet am Paradoxen, wird aber nicht vom Paradoxen erledigt, weil es das scheinbar Paradoxe in sich aufnimmt und zusammenfaßt. Außerdem beleuchtet es Nietzsches Beziehung zu Emerson wie kaum eine andere Gedankensphäre:

Individuum – Nietzsche philosophiert aus seinem Egoismus heraus und erfindet den zureichenden Grund dafür: „Philosophie ... schafft immer die Welt nach ihrem Bilde, sie kann nicht anders“ (JGB 49). Es kommt darauf an, was man, mit diesem Einblick bewaffnet, aus seinem Egoismus macht. „Der erlösende Mensch der großen Liebe und Verachtung“ erlaubt sich Freiheiten und Exzesse, die beim Dutzendbürger Grenzübertretungen gleichkämen: dafür ist er ja „Individuum“ (vgl. S. 127 oben). Diesem Dutzendbürger kommt er gewiß als tollkühn vor. Ihm, dem Erlösenden, ist es auch so zumute, aber er weiß sich Anhänger des „Ordens der *heiligen* Tollkühnheit“. Diese Weihe ist entscheidend.

Wo aber ist sein Heiligtum? Als freier, sehr freier Geist glaubt er nicht mehr an *die* Wahrheit. Woran soll er also sonst glauben? Hier berührt man einen Punkt, wo Emerson und Nietzsche formal übereinstimmen, an den man nach dem immer weiter getriebenen Prozeß der Verinnerlichung gelangt, das „Unbelehrbare“, „ganz da unten“, „einen Granit von geistigem Fatum ... Bei jedem kardinalen Probleme redet ein unwandelbares ‚das bin ich‘“. (Vgl. das Schelling-Zitat in Emersons „Fate“.) Selbstvertrauen in Nietzschescher Auslegung bedeutet „irgendeine Grundgewißheit, welche eine vornehme Seele über sich selbst hat ... *Die vornehme Seele hat Ehrfurcht vor sich*“ (JGB 287).

So hätte man den innersten Kreis von *amor fati* gezogen. Er heißt: der stolze Glaube an sich selbst.

Eros – Im Denkenden drängt der Glaube an sich selbst über das

Selbst hinaus. Früher sind es Götter und Gott gewesen: sie waren da. Nietzsches Dionysos ist als Neuentdeckung ein suggestives Sinnbild, doch kein Objekt der Anbetung.

Er ist der Denker, „der die Zukunft Europas auf seinem Gewissen hat“. Nietzsche nimmt es als sein Fatum, die ganze Reihe Mensch bis zu seinem Tag in sich zu tragen, dieses Fatum also schöpferisch in den Dienst der Menschheit zu stellen. Es ist sein Ehrgeiz, diesen Menschen in sich zu überwinden, und wenn ihm dies nicht gelingt, so schläft ein von modernen Ideen betäubtes Europa vor der rasch aufziehenden Krise des Nihilismus ein und wird sich von den Folgen dieser jetzt schon eingetretenen „Tortur der Spannung“ nie wieder erheben können. Als Wegweiser zur Rettung aus solch beispielloser Gefahr ist er *der* Verantwortliche. Und wenn er nicht den Christen, den Dekadenten, den Nihilisten in sich Stufe für Stufe besiegt, so ist Europas letzte Chance dahin. Den Versuch unternimmt er gestützt auf den Verkünder des Übermenschen, Zarathustra.

Dieser Vision eines Überwindungsversuches geht er in den kritischen Schriften nach. Durch das Zurückgreifen auf Vorbilder einer einfacheren Zeit kann die Vision nicht gestaltet werden. Jene Großen der Antike und der Renaissance gelangen zu neuer, aktueller Bedeutung erst, nachdem man sie durch das Fegfeuer der zersetzenden Erkenntnis im spiralen Aufstieg bis zu jenem schwindligen Punkt „immer jenseits“ mitgeschleppt hat, von wo aus das Schöpferische, das im Leiden errungen worden ist, nunmehr einsetzen kann. Nietzsche weiß im voraus um den Sinn seines Leidens – und schon darin ist er allen Anderen einen mächtigen Schritt voraus –, nimmt es also im vollen Bewußtsein dessen, was er tut, auf sich.

Hat er für die Wahrheit gelitten? Nein, es dünkt ihn „schlechter Geschmack, den Märtyrer zu machen; ‚für die Wahrheit zu leiden‘ – das überläßt er den Ehrgeizigen und Bühnenhelden des Geistes ... (sie selbst, die Philosophen, haben etwas für die Wahrheit zu *tun*).“

Dieses Tun war Nietzsches Schicksal. Er liebte und lebte es hellstichtig, in dem stolzen Bewußtsein, daß es *sein* Schicksal war. Selbst aus dem Zugrundegehen konnte er noch den Beweis für seine Größe holen. Es war sein „Akt der Selbstaufhebung“, den er für den durch ihn heraufbeschworenen Übermenschen vollzog.

Solchermaßen erweist sich der zweite Aspekt seines amor fati: das

große Wagnis, aus einer überaus verantwortungsvollen Sorge um die Menschheit.

* * *

„Ein Mensch, der nach Großem strebt, betrachtet jedermann, dem er auf seiner Bahn begegnet, entweder als Mittel oder als Verzögerung und Hemmnis – oder als zeitweiliges Ruhebett“ (JGB 273).

Als ein „Mittel“ unter anderen, um Nietzsche auf seinem Weg zur Größe zu fördern, spendete Emerson einen hellen Funken, der unter Nietzsches Pflege sich zu einer wahrhaften Feuersbrunst entwickelte. Und er diente auch als zeitweiliges Ruhebett, von dem sich der Wanderer erfrischt erhob. Denn ein Haltmachen und ein Sich-Festlegen bei Emerson kam für Nietzsche nicht in Frage: „Die Starken streben ebenso naturnotwendig auseinander, als die Schwachen zu einander“.

Für den Fatumsgläubigen hat eine solche Begegnung einen fast heiligen Charakter in ihrer unerklärlichen Einmaligkeit. Emerson regt Nietzsche in dem Maße an, in dem er Nietzsches Augen für das schärft, was in der Klärung des Verhältnisses zum Fatum auf dem Spiele steht. Er lehrt ihn das Fatum erkennen und ertragen. Er hilft ihm zur Befreiung zu gelangen, die erst mit dem hellsichtigen Sich-Unterwerfen unter diese Macht beginnt. Nietzsche erlebt und propagiert in der Folge eine christliche Grundlehre mit umgekehrten Vorzeichen: statt sein Leben aufzugeben, um es erst zu gewinnen, kommt er in den Besitz seines Lebens durch das freudige Bejahen und In-die-Hand-nehmen alles dessen, was ihm zuteil wird. Daher sein Gefühl der Souveränität.

Indem Emerson ihm zu dieser Befreiung verhilft, wird er selber ein Glied von Nietzsches Fatum. Damit kommt ein geschichtlicher Vollzug zustande.

In späteren Jahren, als Nietzsche nach den Gesetzen des Fatums auch lebte, versuchte er, alles Geschehene innerhalb dieses Umgreifenden an den richtigen Ort zu rücken. Wenn der Weg, den er zurückgelegt hatte, nicht durch die Erinnerung an die Leichen vergangener Begeisterungen zunichte gemacht werden sollte, war es ja nötig, das Unumgängliche und das Schöne in jeder dieser Verwerfungen zu zeigen. Unter Nietzsches Freunden und Blutsverwandten fällt nur einer auf, von dem er sich nicht ein einziges Mal abgewendet hätte: sein geistiger Pflegevater Jacob Burckhardt. Auch unter seinen geistigen Ahnherren und Mitkämpfern ist die Zahl der Unangetasteten ziemlich beschränkt. Solche

Folgen mußte seine Redlichkeit zeitigen. Auch Emerson, so scheint es, wurde in stiller Weise schließlich abgelehnt.

Das führt uns auf die früher gestellte Frage zurück: hat Emerson ihn ‚befreit‘? Er hat seinen nachwirkenden Beitrag zu Nietzsches Entwicklung geleistet. Die inneren Beziehungen zwischen ihren Werken haben es bewiesen. Als es Zeit wurde, mußte Nietzsche sich nicht mit Gewalt von Emerson losreißen. Bei Emerson tut das keiner. In der Stille vernimmt und verwertet man, was er darzubieten hat, oder man schüttelt ihn leise ab. Beide Male handelt man ganz im Sinne Emersons, ohne dem Ungestüm der Dialektik zu verfallen. Darin steckt seine unvermutete Kraft, das Geheimnis seiner Altersweisheit in bestechend jugendlicher Gestalt.

Es ist die Polarität, die auf Nietzsche so mächtig anziehend wirkte. Emersons Beständigkeit, seine Unversehrtheit, seine Seinsnähe konnte Nietzsche – der Unbeständige, Versehrte, Bedrohte, der nach ebenbürtigen Freunden und Gegnern Ausschau hielt – nicht anders als hochschätzen. Die Vollständigkeit dieser Erscheinung konnte er unmöglich verachten, sie war seinem Streben von „ich will“ zu „ich bin“ so weit voraus. Emerson war einfach da im Sein und liebte es so, wie Nietzsche darin sein *wollte*, es lieben *wollte*. Denn wie oft spürt man das Fragwürdige seiner allzuheftigen Beteuerungen der Liebe, außer wenn er sagt: „Ich lechze nach mir selbst“. Er hat es eingestanden: „Man liebt zuletzt seine Begierde und nicht das Begehrte“ (JGB 175). Schon dieses Geständnis deutet auf einen bedenklichen Verlust an Unmittelbarkeit, auf eine Verinnerlichung hin, die ebenso gut lähmend als vertiefend wirken kann. Aber auch dies wußte Nietzsche sehr gut.

Wo die zwei Denker sich decken, geschieht es innerhalb des immanenten Geschehens, und vorzüglich in der Vorstellung des amor fati, der bei Emerson überimmanent als das Gesetz der Vergeltung auftritt. Nirgends sonst sind die Möglichkeiten des unbefangenen philosophischen Gesprächs zwischen zwei so verschieden gearteten Männern so günstig wie in diesem Bereich. Wo sie sich decken, scheinen sie es ganz zu tun.

Darüber hinaus aber fängt das Gespräch zu stocken an. Denn je weiter man fragt, um so entscheidender wird die Schwerkraft, die jeden Denker in die eigene Bahn zurückzieht. Die Kommunikation, die zwischen zwei Menschen nie vollkommen ist, versagt. Von einem gewissen Punkt an muß jeder seinen Pfad allein weiterziehen. Das Wunder besteht darin, daß sie sich überhaupt begegneten und ein Stück des Weges miteinander gehen konnten.

E. *Existenz und Transzendenz*

Our being is descending unto us from we know not whence . . .
I am constrained every moment to acknowledge a higher origin
for events than the will I call mine. – *The Over-Soul*

Irgendein Gott in dir bekehrte dich zu deiner Gottlosigkeit.
Ist es nicht deine Frömmigkeit selber, die dich nicht mehr an
einen Gott glauben läßt? – *Also sprach Zarathustra*

1. Der philosophische Scheideweg

„Excelsior!“ In Anlehnung an den amerikanischen Dichter Longfellow, verkündet Nietzsche mit diesem Siegesruf seine nunmehr gewonnene Gottlosigkeit im vierten Buch der „Fröhlichen Wissenschaft“. Die neuen Möglichkeiten der freiheitsdurstigen Menschheit bringt er darauf in dem berühmt gewordenen Gleichnis des Sees, „der es sich eines Tages versagte, abzufließen“ und seitdem immer höher steigt, zum Ausdruck:

„Vielleicht wird gerade jene Entsagung uns auch die Kraft verleihen, mit der die Entsagung selber getragen werden kann; vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott *ausfließt*“ („Sanctus Januarius“ 285).

Zunächst wird das kapitale Ereignis einer Welt ohne Gott nur zaghaft vorgebracht. Beim Aufgehen dieses vielleicht furchtbarsten aller Gedanken ist Nietzsche noch der tastende Philosoph des gefährlichen „Vielleicht“. Noch hat er sich der Welt nicht als der unerbittliche Anti-Christ gezeigt. Doch bald fällt auch diese Maske ab. Er hat das Bewußtsein, in seiner Person die Kulmination von 2000 Jahren christlich erzeugter Spannungen zu verkörpern. Er weiß, daß er die Menschheit an einen Scheideweg führt, wo sich noch nie dagewesene Gefahren, zugleich aber auch noch nie dagewesene Möglichkeiten auftun. Er spricht von den „Schatten“, die dieser Gottesmord über Europa wirft. Bange läßt er seinen „tollen Menschen“ fragen: „Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere Tat“ (FW III, 125).

Es gab jedenfalls nie eine folgeschwerere Tat. Und seither hat eine

Menschheit, die das Ungeheure und den Abgrund in sich selbst entdeckt hat, nicht aufhören können, sich zu fragen, ob nicht katastrophaler Dammbruch das Ergebnis dieser Überschätzung menschlicher Kräfte gewesen sei. Ja, der Versuch, sich durch die Folgen jenes Einfalles und aus ihnen herauszudenken, bezeichnet geradezu die philosophische Situation der Gegenwart.

Stellt man diese hochentwickelte Welt des Nihilismus – denn darauf läuft die Konzeption zunächst hinaus – der im Vergleich zu ihr archaisch anmutenden Welt Emersons gegenüber, so scheint kaum ein Anknüpfungspunkt mehr zu bestehen. Dennoch ist er da, weil die ältere Welt in Nietzsche fortlebt – woher denn sonst sein Zurückschrecken vor dem neuen Unerhörten? Außerdem läßt ihm sein Wille zur Wahrhaftigkeit keine andere Wahl, als daß er sich die ältere Welt einverleibt und in ihr aufgeht bis zu dem Grade, wo er gleichsam zum eigenen Gegner wird, um sich mit desto größerer Wirksamkeit loszulösen und seine Sache zu verfechten und sich in der durchdachten Gottlosigkeit umso fester auf eigene Füße zu stellen.

Trotzdem hielt Nietzsche Emerson für echt; das beweist die Geduld, die er ihm entgegenbrachte als dem Vertreter einer Welt, die er sich nicht mehr zu eigen zu machen vermochte. Daß Emersons „Essays“ als zusammenhängendes Kunstwerk konzipiert worden ist, zeigt der ursprüngliche Abriß dazu, den er in seinem Journal niedergeschrieben hat:

“There is one soul.
It is related to the world.
Art is its action thereon.
Science finds its methods.
Literature is its record.
Religion is the emotion of reverence that it inspires.
Ethics is the soul illustrated in human life.
Society is the finding of this soul by individuals in each other.
Trades are the learning of the soul in nature by labor.
Politics is the activity of the soul illustrated in power.
Manners are silent and mediate expressions of soul.”

Emerson setzt mit einer pantheistisch tönenden Gottesbejahung ein. Aus dem Bekenntnis zu „einer Seele“ folgt jede Konsequenz in der Welt, die er umschreibt und deutet.

Wie anders Nietzsche! Die Tatsache, daß sein Pendant zu dem Plan

Emersons uns auf der Umschlagseite des Essaixemplars überliefert ist, zeigt, wie sehr jedesmal, wenn von ‚Einfluß‘ geredet wird, vorsicht geboten ist:

„Das neue Große nicht über sich, nicht außer sich sehen, sondern aus ihm eine neue Funktion unseres selbst machen. Wir sind der Ocean, in den alle Flüsse des Großen fließen müssen.

Wie gefährlich ist es, wenn der Glaube an die Universalität unseres Selbst *fehlt*. Viel Art von Glaube tut not.

Vom Kleinsten Nächsten auszugehen:

1) die ganze Abhängigkeit sich feststellen, in die man hineingeboren und erzogen ist;

2) den gewohnten Rhythmus unseres Denkens, Fühlens, unserer intellektuellen Bedürfnisse, Nahrungsweisen;

3) *Versuche* der Veränderung, zunächst aus den Gewohnheiten zu brechen (cf. Diät);

Sich geistig an seine Widersacher einmal anlehnen, in ihrer Luft zu leben versuchen;

reisen, in jedem Sinn.

‚Unstet und flüchtig‘ – von Zeit zu Zeit über seinen Erfahrungen *ruhen* – *verdauen*;

4) *Versuche*

der Idealdichtung und später des Ideallebens“.

Damit sind zwei grundsätzlich entgegengesetzte Positionen bezeichnet, deren Aktualität für uns außer jedem Zweifel steht. Zum richtigen Verständnis aber gehört eine Übersicht des Vorganges, der sich hier abspielt. Denn der um eine Generation ältere Amerikaner lebt nicht einmal auf der systematischen Höhe der von Kant eröffneten kritischen Philosophie, geschweige denn in den entsetzlichen existentiellen Tiefen, die sein Zeitgenosse Kierkegaard oder sein Nachfolger Nietzsche aufgedeckt haben.

Beim Betrachten der entscheidenden Trennung, um die es sich zuletzt in dieser Arbeit handelt, sind also zwei Grundaspekte zu berücksichtigen: das Versagen der Kommunikation, wie es sich am Prüfstein der Einstellung zu ‚letzten Dingen‘ erwiesen hat, zusammen mit einer Überprüfung der möglichen Bedeutung dieses Ereignisses für uns Heutige, die in und aus einer Situation leben, zu der Nietzsche mit seinem Philosophieren Wesentliches und Unwiderrufliches beigetragen hat.

2. Die Geborgenheit Emersons

“There is one soul.” Das Bestimmende und Bindende an Emersons Vision der Welt ist sein Festhalten an der Transzendenz. Er erforscht sie kaum und seine Vision teilt er nur andeutungsweise mit. Er bejaht sie. Eine große Anzahl von Ausdrücken für die Transzendenz findet sich in seinen Schriften: the eternal ONE; the Unattainable; the Flying Perfect; the aboriginal Power; the eternal generator; the sea of light; the (one) soul; Supreme Mind; the Lonely, Original, and Pure; the Great God; usw.

“O my brothers, God exists.” Emerson unternimmt überhaupt keine Beweisführung der Existenz Gottes. Und doch ist sein Gott auch nicht derjenige der Christen. Es fällt schon eigentümlich auf, daß er Ihn nur selten mit ‚Du‘ anredet. Einige Ausdrücke, wie z. B. “the sea of light” oder “the eternal generator”, deuten stark auf eine Verpflichtung gegenüber der großen mystischen Überlieferung des Abendlandes seit Plotin hin. Dennoch ist Emerson nicht ohne weiteres in dieser Tradition unterzubringen. Es ist eben *sein* Gott, den er bejaht, und sein Glauben ermöglicht ein Vertrauen, das selbst auf die in ethischer Hinsicht etwas fragwürdigen Methoden des Zeitalters der “great merchants” (wie Santayana in “Persons & Places” es einmal genannt hat) verklärend wirkt:

„Die Natur selbst scheint den Handel zu autorisieren, sobald du den natürlichen Kaufmann erblickst, der nicht so sehr ein geheimer Agent zu sein scheint, als gerade ihr Factor und Handelsminister . . . ein Agent und Gespieler der ursprünglichen Gesetze der Welt“ (Charakter, Seite 339 – angestrichen).

Nietzsches geistiges Leben andererseits wird zu einem fortwährenden Kampf gegen das, was er als Schmach dieser Bejahung, dieser Unterordnung, empfindet. Eine Aufstellung seiner Bezeichnungen für Gott, durchwegs pejorativ, ginge fast ins Endlose, so erfinderisch hat ihn seine Entrüstung gemacht (vgl. JGB 26, gegen den „Entrüsteten“). Einige von ihnen lauten: Lückenbüßer, Mutmaßung, faustgrobe Antwort, Menschenwerk und -Wahnsinn, der bisher größte Einwand gegen das Dasein, unsere längste Lüge, die dümmste Art aller Zufälle, Erzeugnis des ressentiment, eine viel zu extreme Hypothese, Dichter-Erschleichnis, usw., usw.

Mit dem bloßen Aufzählen solcher Etiketten tut man Nietzsche natürlich Unrecht, da eine eingehende Würdigung des Zusammenhanges in jedem einzelnen Falle unerläßlich wäre, um das jeweils Gemeinte

herauszubringen. Trotzdem vermitteln sie den Eindruck des fundamentalen Gegensatzes zu Emerson, auf den es uns hier zunächst ankommt. Denn dieser Gegensatz trifft ins Zentrum ihres Philosophierens und zeigt sofort die unüberbrückbare Kluft, die zwischen den zwei Gedankenwelten gähnt. Mit unerhörter Akribie und dem ganzen Aufwand an Energie, mit der militante Christen einst ihren Gott verfochten haben, unternimmt Nietzsche seinen Kreuzzug gegen diesen Gott, den „Versucher und Vernichter des Menschen, aus Überdruß am Menschen“. In diesem Krieg meint er einen unbesiegbaren Verbündeten neben sich: die Macht der Zeit, und eine unübertreffliche und endgültige Waffe in der Hand zu haben: die entlarvende Psychologie.

Da aber scheiden sich die Welten. Mag die vermeintliche Endgültigkeit der Entlarvung noch so fest stehen, so gibt es immer wieder Menschen, die davon wissen und dennoch den Sprung darüber hinaus wagen. Sobald das geschieht, hört das Hin-und-Her des Argumentierens auf. Viele Menschen haben in der Tat den Sprung vollzogen, ohne sich allzusehr daran zu kehren, daß sie Nietzsches Hohngelächter – das einzige, was er von seiner Warte aus ihnen nachzuschicken imstande war – in Kauf nehmen mußten. Sie ließen es einfach hinter sich. Antworten konnten sie nicht mehr. Das meint Henri de Lubac, wenn er in den Schlußkapiteln seines Werkes, die von einem solchen „Verlorenen“, Dostojewski, handeln, zum Thema feststellt:

„Il n’y a pas de passage observable, proprement descriptible, du psychologique au métaphysique, de la nature à l’esprit.“ *

Man wird gut tun, die Tragweite dieser Feststellung im Auge zu behalten. Emersons Leben war ein einiger Ausdruck des Vertrauens zum Sein, und zwar in so schlichter Weise, daß er manchem Leser oft allzu kritiklos vorgekommen ist. Dem zersetzenden Verstand muß sein ‚Hauptsatzstil‘ so erscheinen. Aus der unergründlichen Seinsaffirmation jedoch erfolgt alles Weitere:

Sein, Optimismus‘: Man lasse den „Optimismus der Natur“ nur gewähren, „der Umstand, der jeden andern Umstand klein für uns macht“ (Natur, S. 392), denn wir sind „mit geistigen Gesetzen umgürtet . . . , die sich selbst vollstrecken (Geistige Gesetze, S. 100 – stark angestrichen). Die Dinge beruhen „auf Wahrheit“ und sind zum Nutzen des

* Henri de Lubac, s.j.: „Le drame de l’humanisme athée“; 4e édition, Paris 1950; p. 392.

Menschen eingerichtet (Vergeltung, S. 87). Die ganze Natur ist „das Ausströmen einer unendlichen Güte . . . , die sich von selbst vollzieht und organisiert“ (Kreise, S. 227).

Seine Auffassung des Weltwesens: „Das Universum ist die Externisation der Seele“ (Der Dichter, S. 282 – stark angestrichen). So lautet Emersons Bekenntnis zur Innerlichkeit, die die Welt durchdringt. Bei ihm ist es kaum angebracht, dies genealogisch darzulegen. Es geht vielmehr darum, an Hand dieser umgreifendsten Behauptung, seine Ursprünglichkeit von neuem zu pointieren. Sein Eingebettetsein hilft ihm, durch jeden trübenden Schein hindurchzustoßen, um sich innerhalb der gesetzlich bestimmten Schweben der Welt festzuhalten. Wie Hegel es sich zur Aufgabe gemacht hat, gleichsam die Gedanken Gottes vor der Schöpfung objektiv nachzudenken, so gelangt der bescheidenere Emerson mittels der Intuition zu einer Gottesschau, die als Glaube, nicht als spekulative Beweisführung feststeht: „Unsere Erdkugel, von Gott gesehen, ist ein transparentes Gesetz, nicht aber eine Menge von Tatsachen. Das Gesetz löst das Factum auf und erhält es flüssig (Kreise, S. 221 – angestrichen).

Hat man einmal von der versuchten Gottesperspektive aus solche Dauer im Wechsel eingesehen, so schrickt man nicht mehr vor dem Wirrwarr der Tatsachen zurück. Man ist in der Welt zuhause, weil man weiß, daß ein Beständiges sie trägt. Dem Tragenden huldigt Emerson u. a. spinozistisch als der „wirkenden Natur, *natura naturans*“, der lebendigen Ursache, „vor der alle Formen fliehen wie Schneeflocken, die der Wind dahin treibt, sie selbst Geheimnis“ Aller Wechsel geht ohne Heftigkeit vor sich, aus dem Grunde der zwei Hauptbedingungen unendlichen Raumes und unendlicher Zeit . . . Wir sahen nichts richtig an, weil uns die Perspektive fehlte“ (Natur, S. 399 – stark angestrichen).

Einmal in das Medium der vorherrschenden Gesetzlichkeit eingetaucht, öffnet sich die menschliche Seele erst recht dem Eigentlichen und bringt damit ihre tiefsten Möglichkeiten zur Entfaltung. Sie „giebt sich allein, urwesentlich und rein, dem Einzelnen, Urwesentlichen und Reinen“ Dann ist sie freudig, jung und lebhaft. Sie ist nicht weise, aber sie durchschaut alle Dinge. Man nennt sie nicht religiös, aber sie ist unschuldig.“ Ehrt er diese Seele in sich, so „wird der Mensch sehen, daß die Welt das unaufhörliche Wunder ist, welches die Seele bewirkt“ (Die höhere Seele, S. 218 – angestrichen).

Seine Darlegung jeder Epistemologie: Das ist die Erkenntnis, die reinigt und erhebt. Auf diesem Weg leitet Emerson zu seiner Auslegung

der philosophischen Grundfrage über: wie kann ich wissen?, bei der das Hauptgewicht auf die Art des Vollzuges gelegt wird. Eigentlich treibt er keine formale Erkenntnistheorie. Hier gilt dasselbe, wie bei ihm als Erforscher sui generis der phänomenalen Welt: innerhalb des fachmännischen Rahmens läßt er sich nicht fassen. Schon seine Bezeichnung des Denkens als „immer nur ein frommes Empfangen“ müßte ihn dem Seminaristen verdächtig machen.

Wie schon aus dem oben zitierten Passus hervorgeht, kann man Emersons Erkenntnistheorie als auf Einklang beruhend bezeichnen, d. h. im Einklang mit dem geglaubten Urwesentlichen, mag dies nun heißen, wie es will. Hier zieht sich die Gedankenrichtung deutlich zu seiner Vorstellung vom *Fatum* hin, wenn er z. B. von der „Sculptur im Gedächtnis“, die „eine im voraus festgesetzte Harmonie“ bewirkt, spricht (Selbstvertrauen, S. 33–34 – stark angestrichen). Seit Aristoteles war diese teleologische Auffassung bekannt. Kant hatte sie bekanntlich widerlegt. Emerson jedoch plappert dem Alten nicht naiv nach. Wir stehen hier auf dem Boden von „Nature“. Sein Ermessen des Wissenkönnens geht davon aus, daß schlechthin alles, was der sinnlichen Wahrnehmung gegeben werde, „diese Chemie und Vegetation, diese Metalle und Thiere, welche um nichts als um ihrer selbst willen da zu sein scheinen“, an sich keine Endgültigkeit besitzen, sondern „nur Mittel und Methoden, Worte von Gott, und ebenso flüchtig wie andere Worte“ sind (Kreise, S. 230 – stark angestrichen).

Solche flüchtigen Worte vermitteln zwischen den Polen, auf die sich alle Produktion bezieht, zwischen dem Menschen und „einer ursprünglichen Macht“. Ebenso sehr wie für die Fakta, welche die methodisch beobachtende Wissenschaft aufdeckt und ordnet, gilt dieser Bezug für das Zustandekommen und für die Bedeutung des Kunstwerkes. Hier ist daran zu erinnern, wie Nietzsche seinerseits die Kunst als Stimulans des Lebens gegenüber der Wahrheit als „den höheren Wert“ eingeschätzt hat, wobei jedesmal versucht wird, „ein neues und schöneres Ganzes herzustellen“ (Kunst, S. 256 – angestrichen).

Der gemeinsame Bezugspunkt erklärt die Allgemeinverständlichkeit der hohen Kunst, die den Menschen „auf den einfachsten Standpunkt des Geistes“, seinen eigenen Schwerpunkt, mühelos zurückführt. Die Schönheit der Kunst ist „ein Herausstrahlen des menschlichen Charakters aus dem Kunstwerke, – ein bewundernswürdiger Ausdruck der tiefsten und einfachsten Abzeichen unserer Natur . . . , und darum wenigstens für die, die diese Abzeichen selbst haben, höchst verständlich“

(Ibid., S. 261 – 62 – angestrichen). Vgl. Nietzsche, S. 91 oben). Alle „geistige Thätigkeit“ überhaupt ist „der schaffende Impuls selbst“, „nur der Eingang für die höhere Erleuchtung, welche lehrt durch einfachere Symbole einen umfassenderen Sinn darzuthun. Was ist der Mensch, als nur das schönere Gelingen der Natur in der Selbsterklärung?“ (Ibid., S. 257 – stark angestrichen).

Wem diese Erleuchtung versagt bleibt, dem hilft keine „mühevollte Acquisition vieler Kenntnisse und Geschicklichkeiten“, um „in andern Seelen die in ihnen schlummernde Thatkraft zu wecken“ und schöpferisch zu wirken, denn „Der Geist ist es, der identisch ist, und nicht die Tat“ (Geschichte, S. 12).

Das Fragezeichen, das Nietzsche neben diese Behauptung setzt, ist von dem streng geschulten Philologen, der sich seine erstrebten Reformen nur durch Organisation verwirklicht vorstellen kann, durchaus zu erwarten. Emerson hingegen begründet seine Urkirche sozusagen jeden Tag von neuem. Er beruft sich auf die Seele gegenüber dem Einfluß der Sinne, der „bei den meisten Menschen in einem solchen Grade Gewalt über den Geist“ geübt hat, daß „die Mauern von Zeit und Raum das Ansehen der Solidität, der Wirklichkeit und der Unübersteigbarkeit bekommen haben“. Die Seele ist das Licht, daß diese Erfahrungswelt überhellt und aufhebt, Zeit und Raum sind „nur das umgekehrte Maß für die Kraft der Seele. Der Mensch ist fähig, sie beide zu verwerfen. Der Geist spielt mit der Zeit“ (Die höhere Seele, S. 200 – angestrichen).

Ohne streng logische Anordnung, aber unaufhaltsam, erfolgt in diesem Essai Behauptung auf Behauptung, dem Hauptpunkt der Konsequenzen für das Verhalten in der Welt zusteuernd:

„Alles geht darauf hin uns zu zeigen, daß die Seele im Menschen ... nicht der Verstand oder der Wille“ ist, „sondern den Verstand und Willen beherrscht; ... der weite Hintergrund unsres Seins ist, ... eine Unermeßlichkeit, die ... nicht beherrscht werden kann ... Die Willensschwachheit beginnt, wenn das Individuum etwas aus sich selbst sein will. Alle Reform strebt dahin, und bei Einigen besonders, die große Seele ihren Weg durch uns machen zu lassen; mit andern Worten, uns zum Gehorsam aufzufordern“ (Ibid., S. 199 – stark angestrichen).

Seine Vertiefung der Anthropologie: Jetzt bewegen wir uns in der Richtung von Emersons eigenstem greifbarem Anliegen. „Der Mensch ist ein Strom, dessen Quelle verborgen ist“ (Ibid., S. 197). Mit diesem Kernsatz bezeichnet er sowohl den höheren Ursprung des Menschen, wie auch den Gang seines Wachstums zur Wiedervereinigung mit der

Quelle hin. Daß Emerson diese Quelle auch eine "alien energy" nennt, kann dem tragenden Bewußtsein nichts anhaben, denn im Menschen liegt „die Seele des Ganzen; das weise Schweigen; die universale Schönheit, welcher jede Quote und jedes Atom gleich verwandt ist; das ewig EINE“ (Ibid., S. 198 – stark angestrichen).

Daher kommt es, daß ein Mensch „den besten Dingen in der Geschichte“ Glauben schenken kann. Geschichtliche Offenbarungen zeigen auf himmlische Weisheit hin. Emerson hält es für wahrscheinlicher, weil es "anterior information" ist, „daß ein Mensch den Himmel kennt, wie der Chinese sagt, als daß so viele Menschen die Welt kennen sollten“. Dazu zitiert er einen chinesischen Spruch: „Der, welcher sich ohne Besorgnis den Göttern gegenüberstellt, kennt den Himmel; der, welcher Jahrhunderte lang wartet bis ein Weiser kommt, ohne zu zweifeln, kennt die Menschen“ (Charakter, S. 351–52).

Nicht zufällig schöpft Emerson aus orientalischer Weisheit, denn was er hier berührt, ist jene gelassene Versenkung ins All, die dem östlichen Menschen von jeher eigentümlich gewesen ist. Es kommt darauf an, nicht den Dingen das eigene Ich aufzuprägen, sondern mit ihnen mitzuschwingen, sie zu „sprechen“. „Der Weg, den die Dinge nehmen, ist ein stiller. Leiden sie, daß ein Sprecher mit ihnen geht?“ (Der Dichter, S. 290). Dieser Sprecher ist der eigentliche Mensch, das „Individuum“, jetzt unter einen vertieften gemeinsamen Nenner gebracht, der von dem bewegenden Prinzip her bestimmt ist. In ihm, durch ihn begegnet jene „Entzückung des Verstandes, der dem Factum näher kommt“ (Ibid., S. 292). In solchem Zustand ist man „Menschen gleich, die aus einer Grube oder aus einem Keller in die freie Luft kommen“ (Ibid., S. 293 – angestrichen. Vgl. Platons Höhlengleichnis). Man nimmt „den heitern Wink von der Unsterblichkeit“ seines Wesens, „wie wenn die Zigeuner sagen: ‚es ist vergeblich sie zu hängen, sie können nicht sterben‘“ (Ibid.-S. 295 – stark angestrichen). Diese Stelle muß übrigens der Anstoß zu einem Gedicht Nietzsches, „Unter Feinden: Nach einem Zigeuner-Sprichwort“, gewesen sein, das lautet: „Unnütz, unnütz mich zu hängen! Sterben? Sterben kann ich nicht!“

Mit dem Aufgehen ins All taucht der Entzückte, der Sprecher, der Unsterbliche ins Geheimnis ein und offenbart es. Er erklärt es aber nie, denn die Erklärung widerspräche dem Wesen des Geheimnisses, das ein Wunder bleibt: „Das Leben hat keine Erinnerung . . . das was gleichzeitig da ist, oder aus einer tieferen Ursache hervorgeht, kennt,

ebenso weit wie es noch dem Bewußtsein fern ist, auch nicht seine eigene Tendenz“ (Erfahrung, S. 323 – angestrichen).

Sachlich haben wir es hier mit dem gleichen Problem des Einen und der Vielen zu tun, mit dem der junge Sokrates noch im „Parmenides“ ringt. Es ist die uralte Aporie, die den Menschen nie zur Ruhe kommen läßt: wie soll der bloße Mensch genug Abstand vom Einen (Gott) gewinnen, um zu einer Aussage über ihn zu gelangen? Niemand noch hat es innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft lösen können, auch Platon nicht. Und Emerson schlägt den gleichen Weg der Versenkung in die ‚Mysterien‘ ein, der schon bei Platon zu sehen ist, und der sich überall bei den Nach-Platonikern durchgesetzt hat. Sein Rat lautet, wie immer, fortschrittlich:

„Ertrage diese Sonderung, dieses gleichzeitige Wachsen der Theile: sie werden eines Tages Glieder sein, und einem Willen gehorchen.“

Somit wird das Leben „auf eine Erwartung oder eine Religion zurückgeführt“ und der Maßstab entsprechend angelegt. Bei einer Tat ist die Frage nicht, „was du gethan oder unterlassen hast, sondern auf wessen Befehl du es gethan oder unterlassen hast“ (Ibid., S. 323–25 – stark angestrichen).

Emersons Auffassung lautet also: Teilhabe, nicht Herrenmoral. Er kann, sagt er, „im Erfolg oder im Mißlingen immer nichts anderes sehen, als etwas mehr oder weniger von der Lebenskraft, mit der der Ewige uns versorgt“ (Ibid., S. 322 – angestrichen). Oder vom umgekehrten Gesichtspunkt aus gesehen, als das Aufwärtsstreben, in dem des Menschen eigentliche Bestimmung liegt: „Der einfachste Mensch, der in seiner Ungetheiltheit Gott anbetet, wird Gott“ (Die höhere Seele, S. 215 – in Klammern).

Seine Bestimmung des menschlichen Verhaltens: Man muß solche Formulierungen, die denkbar weit gehen, so nehmen, wie sie geschrieben stehen: als ernst gemeinten Ausdruck dessen, was Emerson für den Menschen erwartet. Andererseits aber werden sie durch das, was er vom Menschen erwartet, aufgewogen. In den Forderungen jedenfalls, die sie stellen, arbeiten Emerson und Nietzsche auf eine gleiche Potenzierung hin.

Wenn aber unser Denken „a pious reception“ ist, so heißt das nicht, daß die heroische Haltung dadurch ausgeschaltet wird, sie wird vielmehr unter dem Vorzeichen der Transzendenz erst richtig und vertieft gesehen. Obwohl Emerson die willensbedingte Steigerung des Lebensbewußtseins nicht pflegt, so bietet er doch eine reiche Auswahl an kon-

kreten Vorstellungen von Lebensführung an, wobei die Bezugnahme fest, unwandelbar und durchgreifend bleibt.

Emerson, der sich selber einmal etwas verlegen "a kind of poet" nannte, dachte natürlich viel über die künstlerische Persönlichkeit nach. Indem er die gleichen Ideen weiterentwickelte, die er in "Nature" entworfen hatte, versuchte er – hauptsächlich in "Art" und "The Poet" – dem Wesen des Künstlerischen näherzukommen. Als eine höchste Erregenschaft des menschlichen Geistes ist die Kunst ja durch das Übermenschliche bedingt. Aber „eine richtige Ausdrucksweise ist etwas Seltenes“. Aus der Ahnung eines Höheren, die an sich allen Menschen gemein ist, die aber an der Erfüllung scheitert, erwächst das Gefühl der Unzulänglichkeit der Natur gegenüber. „Es existiert kein Mensch, der nicht einen übersinnlichen Nutzen in der Sonne und den Sternen, der Erde und dem Wasser voraussetzte“ (Der Dichter, S. 275. Nietzsche: „Sprache!!!“ – „Voraussetzte“ ist falsche Übertragung von "anticipate", das eigentlich durch „erwarten“ wiederzugeben ist). Mit dem übersinnlichen Nutzen ist ein Hinweis auf das metaphysische Erwachen gegeben, und um dies zum Ausdruck zu bringen, bedarf es des „Sprechers“. Daher Emersons Lobpreisung des Dichters, der in dieser Sicht auch zum großen Mann der Tat wird (vgl. S. 126 oben).

Die Hingabe an diese Wirklichkeit des „göttlichen Duftes, der durch die Formen athmet“, ist aber für jeden menschlichen Anspruch auf Wirksamkeit maßgebend und „die Bedingung des wahren Benennens“. Erst aus diesem Sichunterwerfen entsteht das Kunstwerk, in dem der Gedanke, welcher den Dichter bewegt hat, ausgedrückt ist, aber „alter idem, in einer gänzlich neuen Art und Weise“, die organisch ist. Ja, sie ist mehr als organisch, weil über jedem Ding „der Dämon oder die Seele desselben“ steht, um, wie Nietzsche am Rande folgert, „das Über-Organische zu fordern“ (Ibid., S. 289–90 – stark angestrichen).

Das Gesetz, das vor allem für den Dichter gilt, besitzt Rechtskraft für alle Leistungsfähigkeit überhaupt. Nicht menschlicher Wille, sondern göttliche Lenkung belebt, und wir Menschen „öffnen nur unsere Sinne, räumen, so viel wir können, alles der Tatsache Hinderliche hinweg, und lassen nun unsern Verstand diesselbe ansehen“ (Verstand, S. 240–241 – angestrichen). Doch weiß man auch, daß Emerson dem Willen nicht jede Wirkungskraft abspricht, solange er, je nach dem Grade der Reinheit, als „Charakter“ auftritt. Hat ein Mensch Reinheit oder Teilhabe an der Wahrheit, dem „Gipfel alles Seins“ – und an

ihrem Korrelat Gerechtigkeit, der „Anwendung derselben bei einer Sache“ –, so hat er auch einen Willen, der in alle anderen Naturen übergeht, „wie das Wasser aus einem höheren in ein niedrigeres Gefäß läuft“ (Charakter, S. 341 – stark angestrichen). Er wird zum Medium, in dem die Natur „alle Eigenthümlichkeiten des Universums sich vereinigen läßt“. Denn die Natur ist „nicht Buddhist“, „sie ahndet das Verallgemeinen“ und, indem sie „sich in Menschen ergießt“, „stiftet sie eine tausendfältig verborgene wechselseitige Anziehungskraft unter ihren Abkömmlingen, daß diese Überschwemmung und Verheerung von Macht zu gegenseitiger Mittheilung und Austausch gelange“ (Nominalist und Realist, S. 439–40 – angestrichen).

Diese Einsicht, freilich anthropomorphisch gefärbt, hat ontologische Relevanz. Daß die Natur sich in Menschen ergießen „müsse“, ist eine Symbolsprache, die an die Schlüsse erinnert, die mancher Denker des Mittelalters aus dem Streit um die unlösbare Frage, weshalb Gott überhaupt das Geschöpf Mensch auf die Welt gesetzt habe, gezogen hat. Ebenso wenig wie jene Gläubigen ist Emerson der *superbia* ausgesetzt, sagt er doch in „Sitten“: „Bei den Tonangebern unter den Menschen muß der Kopf sowohl als der Leib und das Herz in Verhältnis zueinander stehen“ (S. 372). Aber er hegt seine Erwartungen im Jenseits für den reinen, den „tonangebenden“ Menschen. Wenn einer z. B. Caritas übt, „wenn es aus Liebe geschieht und nicht um damit zu prahlen“, so macht er sich „gleichsam Gott zum Schuldner, so sicher sind die Vergeltungen des Universums“ (Heroismus, S. 187 – stark angestrichen).

Hier erweist sich Emerson wohl dem auf seine Unsterblichkeit vertrauenden Goethe näher, als den ‚Natur‘-gläubigen *philosophes* der Newtonschen Epoche, natürlich mit weniger Einsatz an aufbauender Willenskraft, vielleicht sogar mit weniger Naivität (46). Die Persönlichkeit, wie sie wirklich west, wird aufrechterhalten, nicht indem man Ausschau, sondern sozusagen In-schau hält. „Schwache Seelen“ sind es, die „zum Süden oder zum negativen Pol hingezogen“ werden, weil sie „niemals eher ein Princip erblicken, als bis es sich in einem Menschen darstellt. Sie wollen nicht liebenswürdig sein, aber sie wollen geliebt sein“. Der „Charakter“ dagegen weiß, daß er immer von der „eigenen Person umgeben“ ist. Er ordnet sich nicht dem Ereignis unter – „es muß ihm folgen“ –, sondern bleibt standhaft in seiner Geradheit, „ein fortwährender Sieg, der nicht durch Freudengeschrei gefeiert wird, aber durch Heiterkeit“ (Charakter, S. 342–43).

Um ganz sich selbst zu sein, ‚jenseits‘, und aus dem Wunsche, „seiner Würde keine Unehre zu machen“, schüttelt der „Charakter“ ferner den Hemmschuh der Werturteile ab. Das ist die „Mäßigung“ des Helden, die er aber „wegen ihrer Eleganz, nicht wegen ihrer Strenge“ liebt (Heroismus, S. 187 – stark angestrichen).

Abschütteln ist jedoch schon zuviel gesagt – das hieße Anstrengung. Vielleicht haben Emerson und Nietzsche auch dies gemeinsam, daß sie sich sehr bemühen, zu einem Ethos der Mühelosigkeit zu gelangen, und zwar aus Voraussetzungen heraus, die, konkret betrachtet, nicht sehr voneinander verschieden sind. Nur ist die prinzipielle Abwandlung, die Nietzsche vollzieht, sofort erkennbar:

„Die moralische Präoccupation stellt einen Geist tief in der Rangordnung: damit fehlt ihm der Instinkt des Sonderrechts, das *a parte*, das Freiheitsgefühl der schöpferischen Naturen, der ‚Kinder Gottes‘ (oder des Teufels)“ (XVI, 879).

Außerdem macht Emerson es sich insofern leichter, als er sich auf einen archimedischen Punkt beruft, wo die Sache in erster Linie nicht als eine der nur menschlichen Beziehungen gedacht wird: „Das Feld kann nicht gut vom Felde aus übersehen werden“ (Kreise, S. 229 – angestrichen). Der Fortschritt des Charakters, den er postuliert, bleibt privat, und die scheinbare moralische Unbekümmertheit, die dabei mitspielt, ist weit weniger gegen die weltliche Umgebung gerichtet als ein Versuch, „höheren Ansprüchen“ treu zu bleiben. Die „dritte Person ist nicht social; sie ist unpersönlich, ist Gott“ (Die höhere Seele, S. 204). Hier kommt Emerson an eine Grenze, die erst Nietzsche zu überschreiten gewagt hat. Er gibt sie mit seiner Andeutung implicite zu, daß „wenn wir wahr sind . . ., unsere Vergehungen nur lebende Steine wären, aus denen wir dann den Tempel des wahren Gottes zusammenfügen!“ (Kreise, S. 233).

Was heißt aber „true“? Hat man es hier nicht endlich mit einer Verherrlichung der Intuition zu tun, die jede Schwankung mit einem Appell an die Notwendigkeit unseres Fortschrittes rechtfertigt und damit die Tür zur Anarchie der Willkür offenläßt? Nun, Emerson gibt zu, es gehe ihm nicht um seine Rechtfertigung. Sein Feld kann tatsächlich nicht gut von außen übersehen werden. Um seine Auffassung der Moral gutzuheießen, muß man immer bedenken, daß ihr bestimmendes Prinzip viel eher dem Atman gleichkommt als dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Die scheinbare Willkür seines unaufhörlichen Fortschrittes ist

nicht gesetzloser als etwa das Wandern der Planeten um die Sonne. So ergibt sich, daß „während die ewige Erzeugung von Kreisen ihren Fortgang nimmt, der ewige Erzeuger stehenbleibt“ (Kreise, S. 234).

Fortschritt heißt etwas tun, „ohne recht zu wissen wie oder warum“. Nichts könnte der Art, wie Nietzsche ans Werk geht, fernerliegen. Denn, während beide Denker vom gleichen Impuls der Steigerung der Persönlichkeit ausgehen, enden sie in radikal verschiedener Weise: Nietzsche „endlos um sich selbst kreisend“ (Overbeck, S. 217), Emerson dagegen an einen Punkt gelangend, wo alles Selbstische dahinschwindet, mitsamt jeder vom Ehrgeiz her bestimmten Zielsetzung: „Das Eine, was wir mit unersättlichem Verlangen erstreben, ist, daß wir uns selbst vergessen ... , unser ewiges Gedächtnis los werden“ (Kreise, S. 237 – stark angestrichen). Und das Medium, in dem sich der Gedächtnislose schließlich bewegt, ist die alles in sich aufnehmende Stille der Vollendung, „ein Auflösungsmittel, welches die Persönlichkeit vernichtet und uns gestattet, groß und universal zu sein“ (Verstand, S. 252 – stark angestrichen).

Auch Nietzsche zieht fortwährend neue „Kreise“, glaubt dies aber nur kraft Selbstüberwindung in entwicklungsgeschichtlichem Sinne vollbringen zu können. Zuletzt meint er die ersehnte Erlösung im äußersten Kreis, in der Geheimlehre der ewigen Wiederkunft entdeckt zu haben, die er als gewichtigste Frage vorträgt: „Es gilt die Ewigkeit!“ (XII, 63). Auch er ‚taucht ein‘ – oder ist dies vielleicht eher ein Stürzen als ein Eintauchen? (47) –, im Geiste der dionysischen Antike, die er als erster ausgegraben zu haben vermeint. Bei Emerson hingegen wird das vorherrschende Paradoxon der Selbststeigerung durch Selbstvergessenheit in einer Weise aufgehoben, die allerdings nicht christlich ist, doch mitteilbar, weil sie sich auf ein immerwährendes, in orientalischen Quellen auch schriftlich überliefertes Erlebnis berufen kann. So betrachtet, erscheint seine ‚letzte Weisheit‘, weniger gewaltsam, ja ursprünglicher, wenn auch nur weil weniger phantastisch, „ein größeres Aufnehmen des allgemeinen Herzens in das Gemüth ... nicht anomalisch, sondern ähnlicher und nicht unähnlicher den andern Menschen“ (Die höhere Seele, S. 212 – angestrichen).

Und das Ausschlaggebende: Vertrauen zu sich selbst, natürlich, aber als Vertrauen zu diesem geschenkten Augenblick, unter die Bedingung „des vollkommenen Besitzes“ gestellt:

„Die Seele, die sich erhebt, um den großen Gott anzubeten, ist offen

und wahr . . . verlangt nach keiner Bewunderung; hängt in der Stunde, der (sic) jetzt ist, an der ernsten Erfahrung des gewöhnlichen Lebens, – wegen des gegenwärtigen Momentes, und der bloßen Kleinigkeiten, die für den Gedanken löcherig geworden sind, und schwammicht von der See des Lichts“ (Ibid., S. 213–14 – stark angestrichen).

Zwar könnte der philosophisch geschulte Geist eine Präzision des Begriffes im Vortrag vermissen, wo Emerson oft eine Art kosmischer Gaukelkunst in seinem Umgang mit der Transzendenz zu treiben scheint. Einmal wird diese beinah mystisch bezeichnet als „der ewige Erzeuger“ (Kreise, S. 234) oder als „das Einzelne, Urwesentliche und Reine“ (Höhere Seele, S. 218); einmal philosophisch nüchtern als ein „Steuerruder“, „die Idee“, die ein „Gewebe von Umständen erzeugt“ (Kreise, S. 222); ein anderes Mal sogar fast christlich, etwa wenn er Gott als „O erhabener Geist“ beschwört (Kreise, S. 225).

An dieser Schrankenlosigkeit ist kaum einer von Emersons Kritikern, vor allem auch Nietzsche nicht, stillschweigend vorübergegangen. „Ich weiß nicht“, schreibt er einmal an Overbeck, „wie viel Ich darum gäbe, wenn ich nachträglich bewirken könnte, daß eine solche herrliche große Natur, reich an Seele und Geist, eine strenge Zucht, eine wirkliche wissenschaftliche Kultur durchmachte. So wie es steht, ist uns in Emerson ein Philosoph verloren gegangen!“ (aus Nizza, 22. Dezember 1884).

Gut gesagt – allein, der Gedanke wäre bei einem Menschen von Emersons Format ziemlich verfehlt, schon allein aus dem Grunde, daß die Zucht noch nicht an der Zeit war. „The mingling of Walden and Ganges“ – um F. O. Matthiessens treffende Bezeichnung heranzuziehen – wäre vielleicht zu jeder Zeit ein grundsätzlich unmöglicher Versuch. Doch aus der wohl überlegten Intuition heraus, eröffnete Emerson – ohne dem schopenhauerischen Irrtum zu verfallen, ein auf übernommene, noch nicht heimisch gewordene Einsichten gestütztes Lebensbedürfnis als ein philosophisches System aufzutischen – Perspektiven, die in der heutigen politischen und geistigen Wirklichkeit für weit methodischere und gelehrtere Köpfe als er äußerst aktuell geworden sind (48).

Wer also auf die Diskrepanz zwischen der schögeistigen Gesellschaft, in der er wirkte, und seinen hohen Idealen hinweist, sieht nicht ganz richtig. Trotz der fehlenden Zucht, die man wohl mit einem Nietzsche vermissen kann, darf Emerson kaum dafür zur Rechenschaft

gezogen werden. Eine Bestimmung erfüllte er glänzend: er war ein kapitaless Beispiel des „idealist working on matter“, in welchem Santayana das Wesen des Amerikaners gesehen hat (49).

Denn Emerson vergaß nicht, daß man auch mit „matter“ umgehen muß, und daß diese sich widerspenstig gebärden kann, aber auch hier nähert er sich eher Plotin als Augustin: nur noch eine schwache Erinnerung besteht an das Reich der bösen Materie.

Als Abendländer kommen ihm aus dieser Tatsache Augenblicke des Zweifels. Nach dem Flug zum „allverklärenden Lichtmeer“ melden sich die Ansprüche der „Schwerkraft“ in der Besinnung auf die Gebrechen des Menschen. „Ich falle bald wieder in meinen alten Winkel hinunter und lebe in den Übertreibungen des Lebens wie zuvor, und habe meinen Glauben verloren, daß es irgend einen Führer giebt, um mich dahin zu führen, wo ich sein möchte“ (Der Dichter, S. 280 – angestrichen).

Obwohl seine Auffassung des menschlichen Loses offenbar alles andere als ironisch ist, kommen ironische Einblicke doch gelegentlich vor, und gerade diese tragen dazu bei, seinen Bejahungen eine Überzeugungskraft zu verleihen, die sie sonst entbehren müßten. Gegen Ende der Essaysammlung blickt er um sich und stellt fest, daß es „überall in der Natur ein Trugbild“ gebe, „was es nicht treu mit uns meint. Jedes Versprechen läßt die Erfüllung hinter sich zurück. Wir leben in einem System der Berührungen“. Wir seien „einem Menschen gleich, der das Gespräch einer Gesellschaft unterbrochen hat, um zu reden, und der nun vergessen hat, was er sagen wollte“ (Natur, S. 407–08 – stark angestrichen).

Diese enttäuschte Feststellung bezieht sich vor allem auf das Menschlich-Allzumenschliche, also eigentlich auf Emerson den Versuchenden, ein Fehler aber, der im Wesen der Dinge überhaupt zu liegen scheint. Denn ernst wird es, wenn am Glauben an die Heimat selbst gerüttelt wird: „Müssen wir nicht irgendwo im Universum eine wenn auch nur geringe Falschheit und einen Hohn vermuthen?“ (Ibid., S. 409 – angestrichen).

In der Gesamtabwägung jedoch fällt sein tantalusartiges „serious resentment“ gegen das höhnende „Man“, das sich unserer bedient, kaum ins Gewicht. Verdruß und Zweifel gehen bald vorüber. Das kurze Hadern mit der Weltordnung weicht bald wieder dem Grundvertrauen, das so stark ist, wie Emersons Ja zum Leben.

3. Das Versagen der Kommunikation

Sein Vertrauen teilt Emerson mit seiner Epoche. Obwohl das Überzeitliche seine Schriften durchweht, denkt er für seine hoffnungsvolle Zeit, deren eines großes Ziel durch alle Zielsetzungen hindurch dasselbe bleibt: Menschheitsreligion. Alle Wege, die damals beschritten wurden, führten zu diesem Höhepunkt.

Kein Mensch hat eine radikalere Menschheitsreligion verkündet als Nietzsche, der ihre Vollendung in der Überwindung des Menschen selbst sah. Emerson ist nicht so weit gegangen, dem Menschen solche Verwandlungen vorsätzlich aufzubürden. So scheiden sich, nach Gutheiß der gemeinsam verstandenen Impulse, die Wege zwischen Nietzsche und ihm, zwar nicht so heftig, wie man der Sache nach erwartet hätte, doch klar und unwiderruflich. Es besteht kein Zweifel, daß Nietzsche nicht versucht hätte, Emerson zu ‚bekehren‘, wäre ihm die Möglichkeit dazu gegeben worden. Emersons Bewußtseins-„See“ ist nicht sein Element; es erlaubt zuviel Abfluß jener Kraft, die nunmehr dem Menschen und nicht dem Aberglauben zugutekommen soll. So nimmt er, der Schöpfer des Übermenschen, jede Aussage Emersons zum Übermenschlichen, mit kritisch gespitztem Ohre entgegen. Mit dem „schlecht gebildeten Geist“ dieser „Bruder-Seele“ (an Overbeck, 26. Dezember 1883) nimmt er es merkwürdig selten polemisch auf. Stillschweigend stellt er ihn als Gegenpart auf, sich hier der Gegensätze, die zwischen ihnen bestehen, vollkommen bewußt.

So zahlreich die Gegensätze auch sein mögen, haben doch alle ihren Ursprung im Streit um den Begriff einer anderen Welt. Ihr Zusammenprall macht im abendländischen Rahmen die Geschichte des Denkens während der letzten drei Generationen weitgehend aus. In diesem Zusammenhang ist die Begegnung Nietzsche-Emerson innerhalb der allgemeinen Entwicklung ein nicht zu übersehendes Ereignis. Man kann die Gegensätze folgenderweise bezeichnen:

Ein gottverankerter Glaube gegen einen diesseitsgerichteten Skeptizismus, der bald in militanten Anti-Theismus übergeht.

Eine spiritualisierte Lebensschau gegen einen gebildeten Empirismus, der auf Disziplin beruht und sie hochbewertet.

Ein von Gott gesetzter Telos gegen selbstgesetzte Ziele.

Eine mystisch gefärbte Versenkung in den Erfahrungsbereich gegen den Versuch einer dynamischen Bewältigung der Dinge, und ähnlich: gesteigerte Selbstvergessenheit gegen gesteigertes Selbstbewußtsein.

Schlichte Annahme des Gegebenen gegen unaufhörliche Analyse, jedenfalls bis zu dem Punkt, wo der Intellekt versagt.

Man muß sich allerdings darüber klar sein, daß Nietzsche diese Gegensätze nicht so empfunden hätte. Er war, wie Jaspers bemerkt („Nietzsche und das Christentum“, S. 61), kein „Gegensatzmensch“: „Die Gegensätze sind einem pöbelhaften Zeitalter gemäß, weil leichter faßlich“ (XV, 166). Dem faßbaren Schematismus zuliebe, hat man jedoch kaum eine andere Wahl, als bei Gegensätzen zu verweilen.

Das Zusammenprallen solcher unversöhnlicher Antithesen ist, sobald man sich Nietzsche zuwendet, nicht zu überhören. Seinem Aphorismus zum Trotz, faßt er sie *als* Gegensätze auf und kann nicht anders, denn Emerson, wie auch immer man seine Grundposition interpretiere, steht eindeutig im Lager des Idealismus, den zu bekämpfen – als bloße „Auslegung“ und als „unser gefährlichstes Attentat auf das Leben“ (XVI, 79), –, Nietzsche sich zu seinem Lebenswerk gemacht hat:

„... Wir fordern gar keine Erzählungen vom Weltprozeß, weil wir es für Schwindel halten, davon zu reden. Daß mein Leben keinen Zweck hat, ist schon aus der Zufälligkeit seines Entstehens klar: daß ich einen Zweck mir setzen kann, ist etwas anderes“ (X, 275).

Anläßlich der Diskussion von *amor fati* wurde schon auf einige Einwände Nietzsches gegen Emersons Neigung zur Ergebung eingegangen (S. 138 ff.). Emersons „Chineserei“ (das Epitheton selbst braucht er in bezug auf Emerson nirgends) ist für ihn natürlich unverdaulich und zieht jedesmal die Pfeile von Nietzsches Kritik auf sich (50). So beanstandet er den Quietismus in Emersons Behauptung, wir seien „Empfänger der Wahrheit“:

„Wenn wir das Rechte und Wahre erkennen, so thun wir selbst nichts ? dazu, sondern lassen zu, daß sich die Strahlen desselben einen Weg bahnen. Wenn wir fragen, woher dies kommt, wenn wir in der Seele nach jener Ursache spähen wollen, – so ist die ganze Metaphysik und die ganze Philosophie im Irrthum. Das Dasein oder Nichtdasein desselben ist Alles, was wir bestätigen können“ (Selbstvertrauen, S. 48 – angestrichen).

Die demüthige Art von Emersons Streben kann Nietzsche nicht ausstehen. In der frühen Abhandlung „Nature“ schreibt Emerson: „the problem of philosophy, according to Plato, is, for all that exists conditionally, to find a ground unconditioned and absolute“ (51). Nun stellt Nietzsche alles in Frage, was Emerson in diesem Geiste schreibt:

„Diejenigen, welche die Demuth, die Gerechtigkeit, die Liebe, das Streben nach Hohem und Gutem zu fassen vermögen, sind schon auf ? einen Gipfel gelangt, von welchem aus sie die Wissenschaften und Künste, Sprache und Poesie, Wirksamkeit und Schönheit übersehen . . . Denn indem wir uns zu diesem höchsten und ursprünglichen Gefühl erheben, sind wir von unserm entfernten Standpunkt auf der äußern ? Kreislinie augenblicklich zum Mittelpunkt der Welt gekommen, wo wir, wie in dem Geheimzimmer Gottes, die Ursachen sehen, und eine Vorempfindung von dem Universum haben . . .“ (Die höhere Seele, S. 203 – angestrichen).

Nietzsches Randbemerkung ist der deutliche Beleg dafür, daß er den Idealisten ausdrücklich als seinen Widersacher setzt:

„Warum ziehen die entgegengesetzten Naturen mich am heftigsten an? Sie lassen mich das *Voll* werden *müssen* fassen, sie gehören in mich hinein.“

Ähnliche Spannungen ergeben sich, wenn Emerson sich zur Grenzerfahrung des Todes äußert. Anders als bei dem agnostisch eingestellten Humanismus verliert bei Nietzsche der Tod notwendigerweise weitgehend an Ernst und die Frage des zukünftigen Lebens, „Die große Lüge von der Personal-Unsterblichkeit“ (A 43), tritt überhaupt nicht auf. Angesichts des Todes verhält er sich wie jener frühere Rebell gegen die Hinterweltsknechtschaft, Epikur, dem es gelang, den Tod mit einem einzigen Gedankengang aus seiner Welt zu schwatzen: „Solange wir sind, ist der Tod nicht, und ist der Tod, so sind wir nicht mehr“, also gehe uns der Tod nichts an (vgl. Nietzsche: „Seines Todes ist man gewiß, warum sollte man nicht heiter sein?“ Gedichte, Bruchstück 60). Es kommt kaum dazu, daß Tod und Unsterblichkeit als Problem aufgeworfen werden. „Keine größere Banalität“ sieht er als den Tod, und bezeichnet die Furcht vor ihm als eine „europäische Krankheit“. Die Unsterblichkeit will er sich hier auf Erden schaffen, doch nicht als persönliche, sondern im Vollzug einer Geheimlehre, die in der Dichte des großen Augenblickes zu Mittag das Höchstsmaß an Unsterblichkeitsgefühl offenbart, das dem Menschen beschieden sein kann. Wie er den Willen als Ersatz für den Glauben erfindet, bezeichnet Nietzsche diese Geborgenheit in seinem kategorischen Imperativ und „schwerstem Gedanken“ (XVI, 395) als einen „Ersatz für den Unsterblichkeitsgedanken“, zugleich aber auch als „Abgrund ohne Schranken“ (s. das Gedicht, „Der geheimnisvolle Nachen“).

Emerson und Nietzsche versuchen beide das Rad des Werdens aufzuhalten (52). Darin sind sie Philosophen. In der Auslegung der Todesfrage tritt Nietzsches Einzigartigkeit jedoch besonders klar zutage. Sie besteht darin, daß er in seinem großen Mittag den Ruhepunkt erreicht, der ihn gleichsam zur Unsterblichkeit emporhebt. Emerson seinerseits schlägt einen bekannteren Weg ein, indem er dem steilen Pfad der heroische Bewältigung den Abschied gibt:

„Die Liebe, die eher den Tod erleidet, als daß sie uns täuscht, hat ?? schon den Tod unmöglich gemacht, und bestätigt, daß sie nicht zu dem gehört, was sterblich ist, sondern daß sie den Tiefen absoluten und unauslöschlichen Seins entstammt“ (Heroismus, S. 195 – stark angestrichen).

Da muß sich Nietzsche sträuben. Der redliche Wille zur Diesseitigkeit verbietet ihm jeden Kommentar zum unauslöschlichen Sein, das er nicht umgreifen kann. Man erinnert sich, wie er jene Stelle aus „Erfahrung“, wo es heißt, es sei unmöglich, „daß die schaffende Macht sich selbst excludiren sollte“, mit einem Halbdutzend Fragezeichen bestritten hat (vgl. S. 140 oben) und, obwohl kein Deist, dies rundweg leugnet. Denn wie sollten Fatum und ewige Wiederkunft in diesem Fall noch etwas zu bedeuten haben? Daher seine Gegenbehauptungen:

„Sobald ihr glaubt, es gebe einen Gott, ist der Gedanke an die Nezesität unerträglich“.

„Wer nicht an einen Kreisprozeß des Alls glaubt, muß an einen willkürlichen Gott glauben“ (XII, 57).

Das Hehre und Heroische an Nietzsches Philosophieren ist, daß es jedem Ausweichen ins Überweltliche die Gültigkeit abspricht. Aber der Anspruch schließt Erfüllung aus. Wer so bis zur letzten Konsequenz philosophiert, ist nicht nur in den Kreisprozeß aufgenommen, sondern geradezu in ihm gefangen, d. h. „Diese Philosophie des Lebens gelangt nicht über den Aufschwung des Schaffenden hinaus“ (Jaspers, S. 327). Die Leiden des Wachstums werden erst dann sinnvoll, wenn man zu der Einsicht gekommen ist, daß das Leiden einem Gesetz untergeordnet sei und zu etwas führe.

„Das Kind fragt: ‚Mama, warum gefällt mir die Geschichte heute nicht so gut, als wie du sie mir gestern erzähltest?‘ Ah! Kind... wird es eine Antwort auf deine Frage sein, wenn ich sage, – Weil du für ?! ein Ganzes geboren wurdest, und diese Geschichte nur eine Einzelheit ist. Das Recht des Schmerzes, den diese Entdeckung in uns

hervorruft ... das ist die Klage der Tragödie ...“ (Erfahrung, S. 312–13 – angestrichen).

Mit seinem Fragezeichen erklärt Nietzsche eindeutig, daß es für ihn eben keine Antwort ist. Und doch scheint er sich damit auch im Zwiespalt mit sich selbst zu befinden, wenn er z. B. von dem freigewordenen Geist sagt, er stehe „mit einem freudigen und vertrauenden Fatalismus mitten im All, im Glauben, daß nur das einzelne verwerflich ist, daß im Ganzen sich alles erlöst und bejaht – er verneint nicht mehr“ (GD 49).

Die Perspektiven scheinen so sehr übereinzustimmen, die Aussage klingt so Emersonisch, daß man sich zunächst wundert, weshalb er sich so deutlich von Emersons „Geborensein zum All“ distanziert. Wie aber, wenn Nietzsche hier mit seinem „Blut“ treffsicher reagiert hätte? Es ist auffallend, daß in jenem Zeitalter Benthams, Comtes, Feuerbachs, das so viel an neuer, freier, vollziehbarer religiöser Haltung zu versprechen schien, so wenige Menschen zum wirklichen Erlebnis selbst kamen. Vielleicht scheint es nur so. Auf einen Menschen wie etwa Gottfried Keller, der in seinem Agnostizismus ein Leben in Bescheidenheit dichterisch verklären konnte, kamen und kommen vielleicht tausende, die nicht in der bloßen Indifferenz weitervegetiert haben, sondern redlich jede Jenseitshoffnung älteren Musters – ob als Heilsprozeß, ob als Weltanschauung – fahrenließen, um eine echte Erfüllung im stillen Menschheitsglauben zu finden, dem Wort Feuerbachs gemäß: „Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke“.

Wenn sie aber auch da sind, so sind sie doch nicht die großen Anreger. Öffentliche Herumsteher, die dem mordioschreienden tollen Menschen mit Verwunderung zusehen, sind sie zwar nicht; Gottessucher aber sind sie ebensowenig. Doch schließt das die Wirkung im Kleinen nicht aus, die als Probe aufs Exempel zeigen könnte, daß dieses humanistische Bewußtsein tiefer schürfte in der Erfahrung ‚letzter Dinge‘ als dasjenige der Deisten. Der Hohepriester einer Richtung dieses Menschheitsglaubens, Auguste Comte, hat sein Verhalten paradox, aber sachgemäß ausgedrückt:

„Tandis que les protestants et les deistes ont toujours attaqué la religion au nom de Dieu, nous devons, au contraire, écarter finalement Dieu au nom de la religion“ (zitiert nach Lubac, p. 178).

Aber während die Deisten dieser Frage auswichen, indem sie es bei

einer Welt als Uhrwerk, mit Gott als Urheber, bewenden ließen – und in der Praxis es nicht weiter als bis zu einem allerdings unentbehrlichen vorbereitenden Dienst an einem kalten Ideal der Liebe zur ‚Menschheit‘ brachten –, glitt der humanistische Glaube, wo er sinngemäß am rationalsten betrieben wurde, in Frankreich, in einen sinnwidrigen Institutionalismus, ein Abfall, der den ironischen Endpunkt im Aufstellen eines Gottes erreichte, der einem Spiegelbild sehr ähnlich sah. Die systematische Selbstvergottung brachte die humanistische „Bewegung“ zum Verschwinden. Die Verflachung, die dabei entstand, war eigentlich ein Akt der Selbstaufhebung, wie Nietzsche sehr gut begriff:

„Der religiöse Glaube nimmt ab, und der Mensch lernt sich als flüchtig begreifen und als unwesentlich, er wird endlich dabei schwach; er übt sich nicht so im Erstreben, Ertragen, er will den gegenwärtigen Genuß, er macht sich's leicht, – und viel Geist verwendet er vielleicht dabei“ (XII, 63).

Immerhin scheint dieser Vorgang – um so mehr als er nicht vereinzelt in der Geschichte dasteht – aufs neue auf ein Grundbedürfnis des Menschen, jedenfalls in seinem bisherigen Zustand der Unmündigkeit, ob selbstverschuldet oder nicht, hingewiesen zu haben (53). Jedesmal, wo konsequent und bis zu Ende gefragt wird, kommt der Punkt, wo die unausweichliche Entscheidung getroffen werden muß: entweder gesteht man sich müde ein, es führe ja doch zu nichts, stellt das nutzlose Fragen ein, und versucht, mit dem so eingestandenen Nichtwissenkönnen im Frieden zu leben; oder man wagt – möglicherweise auch aus Müdigkeit – den Sprung in die Transzendenz, um zur versöhnlichen Seelenruhe zu gelangen.

Gerade dieser Schritt bedeutete für Nietzsche die große Niederlage. Und doch war er Keiner von denen, die ein für allemal mit dem Befragen des Lebens fertigwerden möchten. So bietet er mit seinem Bekenntnis zu einer militanten Diesseitigkeit diesem Entweder-Oder scheinbar Trotz. Er fährt fort, hartnäckig weiterzufragen, bis er vielleicht selbst eine Niederlage erleidet, indem er sich eine Lösung in der Gestalt des Versucher-Gottes schenkt. Seinen Dionysos tauft er weder im Namen der Überlieferung noch der Humanität, sondern in dem des Lebens:

„Auch dieser Pessimismus der Stärke endet mit einer Theodicee, d. h. mit einem absoluten Ja-sagen zu der Welt – aber um der Gründe willen, auf die hin man zu ihr ehemals Nein gesagt hat –; und dergestalt

zur Conception dieser Welt als des tatsächlich erreichten höchstmöglichen Ideals“ (XVI, 372).

Jeder Denker aber, in seiner Kapazität als Denker, erstrebt eine Steigerung des Lebensbewußtseins. Aus der Grundeinsicht heraus, daß ‚kein Mensch eine Insel‘ sei, sucht er in das Überindividuelle aufgenommen zu werden (vgl. S. 145 oben). Diese Instanz kann sehr wohl ‚gottlos‘ sein. Noch niemandem jedoch ist es gelungen, ohne eine Gottheit, wie sie auch immer heiße, auszukommen. Nicht Nietzsche-Dionysos schuldet der Nachwelt Dank, sondern dem Forschenden und Wagenden, der seine Intelligenz zur Vivisektion überlieferter, stumpf gewordener Werte verwandte, um nach nicht moribunden, sondern zukunftsversprechenden Ursprüngen zu fahnden, aus Ekel „am faulen Frieden, am feigen Kompromiß, an der ganzen tugendhaften Unsauberkeit des modernen Ja und Nein“. (A 1. Vgl. Emerson, S. 99 oben). Sobald sich jene Ansätze zu Gehalten verfestigten, wurde Nietzsches Philosophieren zum Privateigentum. Seine Einzigartigkeit besteht in der Unerschrockenheit, mit der er sich an die Fersen des neuen Unbekannten heftete.

Emerson, aus dem Lande der Pioniere, besaß diese Unerschrockenheit nicht – er hatte sie auch nicht nötig. Betrachtet man ihn genauer, so vermißt man die für das Abendland bezeichnende Offenheit, für welche Nietzsche eines der radikalsten Beispiele ist. Die Impulse, die schön formulierten Einsichten und Ermunterungen kommen bei Emerson im Überfluß vor, ohne daß sie in der Dogmatik einer Theologie oder eines Systems erstarrt wären. Das ist der Ertrag seines Suchens und Findens, aus dem Nietzsche dankbar schöpfte, daran aber auch die „geschmacklose Verschwendung“ tadelte. Doch Emerson hatte gefunden. Nicht zufällig wurde die Ausbeute seiner Entdeckungsfahrten mit der Zeit geringer. Die Offenheit, die er vorgab, konnte leicht trügen, war in der Tat eine Rolle, in der er sich gefiel –, weil er sich ja geformt wußte, nicht nur durch das wärmende Bewußtsein selbsterworbener Kenntnisse, sondern auch mittelbar durch die ganze Tradition, die dahinter stand, die vom vorhistorischen Morgen- und Abendland über Platon bis Kant reichte. Als er seine „Essays“ schrieb, gab es für Emerson eigentlich keine Hauptfragen mehr: die Mitteilung entsprang der Geborgenheit.

Da also ist die Kluft zwischen Nietzsche und ihm zu finden. Er konnte Nietzsche keine Schulung des Geistes durchmachen helfen, wie es etwa

Pascal aus dem feindlichen Lager getan hat (54), noch konnte er mit ihm auf dem Wege ausharren: er konnte Nietzsche nur die Summe seiner Weisheit wegweisend und aufmunternd zurufen. „Emerson, mystique très convaincu, n'a pas prévu toutes les théories de Nietzsche, mais il a obligé Nietzsche à les établir“ (Andler, p. 342). Kein geringes Verdienst. Allein hierin konnte Emerson ebenso wenig wie irgendein anderes sterbliches Wesen Nietzsche genügen (55).

Vielleicht verhält es sich so, daß selbst dort, wo Nietzsche sich im gleichen Geleise wie Emerson zu bewegen scheint, er sich seine Seinsauffassung nicht zu eigen machen kann, nicht nur eines unannehmbaren Gehaltes wegen, sondern auch – und hier hätten wir die Reaktion seines ‚Blutes‘ – weil Emerson es sich nach Nietzscheschen Maßstäben zu leicht macht: die „schaffende Lüge“ versendet in Sanftmut. Der „Wärmegrad“, den er am Christentum aus intellektueller Rechtschaffenheit haßt, ist zu hoch (56). Emerson hat nicht das nötige Maß von Skepsis, in deren Vereinigung mit der Sehnsucht Nietzsche die Vorbedingung zur Mystik sieht (XII, 259). Wie er der Vergeistigung der Gottesidee jeden Anspruch auf Fortschritt abstreitet, bekämpft er die mit ihr gepaarte Vergeistigung der Welt auch bei Emerson als eine Unredlichkeit, wenn dieser sagt:

„... *Der allgemeine Impuls zu glauben*, das ist der materielle Umstand und das hauptsächliche Factum in der Geschichte des Erdballs.

Sollen wir diese Ursache als das hinstellen, was unmittelbar wirkt?“ (Erfahrung, S. 326 – angestrichen).

Und damit ist die Sache, wenn auch nicht die Ursache, wirklich abgetan. Denn wir sind an der Grenze zwischen Glauben und Unglauben, wo die Kommunikation für einen Menschen wie Nietzsche, auf den nicht unmittelbar gewirkt worden ist, aufhört. Es ist ein grundsätzlich anders geartetes Temperament, das fortan mit Ungeduld und Unverständnis auf jede leutselige Äußerung antwortet:

„O, meine Brüder, es giebt einen Gott! Es giebt einen Geist im Mittelpunkt der Natur und über unsern Willen, so daß keiner von uns dem Universum Schaden zufügen kann ... Der ganze Lauf der Dinge geht darauf hinaus, uns glauben zu lehren. Wir brauchen nur zu gehorchen. Es giebt für Jeden eine Führung, und wenn wir in Demuth lauschen, werden wir das rechte Wort vernehmen ... Stelle dich in die Mitte des Stromes von Macht und Weisheit, welcher als Leben in dich hinein sich ergießt; stelle dich in den vollen Mittelpunkt jener Strö-

mung, dann bist du ohne Anstrengung zum Rechten, zur Wahrheit und zu einer vollkommenen Zufriedenheit getrieben“ (Geistige Gesetze, S. 103 – angestrichen).

Nietzsche am Rande: „ist alles falsch.“

Jeder Kommentar ist überflüssig zu dieser Weisheit des Urvertrauens, die für denjenigen, der sie hat, die letzte ist, die aber für denjenigen, dem sie fehlt, wie Kalenderweisheit tönt, und zu Nietzsches heftiger Reaktion hier, wo das Gespräch vollkommen abbricht. Es ist ein großer Unterschied zwischen Engel-Sein und Engel-Sein-Müssen (XII, 224). Den Urausdruck dieser „harten Bedingung“, vielleicht von der Schlußstelle der „Kreise“ angeregt, hat Nietzsche neben das Titelblatt seines Essaie Exemplars geschrieben (vgl. S. 127 oben). Und hier, neben dem Titel von „Geschichte“, kehrt er Emersons Behauptung von einem allumfassenden Geist, „der alle Menschen beseelt“, gleich am Anfang den Rücken mit dem Zugeständnis seiner „Habsucht“: er fühle keineswegs „Selbstlosigkeit“, „vielmehr ein alles begehrendes Selbst, welches durch viele Individuen wie durch seine Augen sieht und wie mit seinen Händen greift, ein auch die ganze Vergangenheit zurückholendes Selbst, welches nichts verlieren will, was ihm überhaupt gehören *könnte*“ (vgl. FW 249).

Kein Wunder, daß seine Muskeln matt sind und furchtbar leiden. Verletzbar, aber unzerstörbar und zukunftschwanger:

„Der in Stücke geschnittene Dionysos ist eine Verheißung des Lebens: es wird ewig wiedergeboren und aus der Zerstörung heimkommen“ (XVI, 391 ff).

4. Das Ausgesetztsein Nietzsches

Es würde den Rahmen dieser Betrachtung sprengen, wollten wir nun eine Auslegung von Nietzsches eigentümlichem Seinserlebnis versuchen. Möglichkeiten der Interpretation gibt es so viele, jede wohl ein Gran Wahrheit enthaltend, keine die Wahrheit selbst treffend. Man tastet Nietzsche nicht unaufgefordert an, wenn man seinen ‚Fall‘ psychologisch untersucht. Mit den eigenen Methoden gab er gewissermaßen die Erlaubnis dazu. Aber dann muß man auch in seinem Sinne das Skalpell gebrauchen, muß sezieren, um abzuklären, eine Operation, die sich der Verfasser jedenfalls nicht zutraut (57).

Wir versuchten, Emerson und Nietzsche mit einer Darstellung, die an Hand von immer weitergezogenen, aus ihren Werken unmittelbar

hervorgehenden Kreisen vorgenommen worden ist, selbst zu folgen (vgl. S. 16 ff. oben). Mit dem Erwachen des Selbstbewußtseins im Individuum entsteht der erste Kernkreis. Er wird umgriffen von einem weiteren, der das Ichbewußtsein in der Gattung und in der Geschichte enthält. Das Herkunfts- und Gemeinschaftsbewußtsein seinerseits führt zu den Fragen nach den Ursprüngen und dem Wesen der Welt, die schließlich in ein Befragen jener Macht mündet, die der Welt und unserem Leben in ihr für die Sinngebung bürgt. Der letzte Kreis umfaßt alle anderen, zugleich aber, chronologisch und thematisch unlöslich verbunden, zeigen alle aufeinander hin, bis, im glücklichsten Falle, dem Menschen das ordnende Erlebnis der umgreifenden Einheit geschenkt wird.

Vielleicht besteht der Maßstab des geistigen Ranges nicht darin, wie leicht das Erlebnis vollzogen, sondern mit welcher Intensität darum gerungen werde. Im Leben Nietzsches reicht die Sehnsucht danach bis in seine Anfänge zurück. Sie war immer da, und zwar in eigentümlicher Prägung, schon zu der Zeit, als er 1864 „Den unbekannten Gott“ anflehte:

„Ich will dich kennen, Unbekannter,
du tief in meine Seele Greifender,
mein Leben wie ein Sturm Durchschweifender,
du Unfaßbarer, mir Verwandter!
Ich will dich kennen, selbst dir dienen.“

Diese frühe Weihe bewahrte er sich lebenslänglich. Das Allzubekannte, das in den Formen und Usanzen eines nicht mehr geglaubten Gottesdienstes festgefahren ist, hat kaum einen Philosophen der neueren Zeit fesseln können. Es fragt sich jedoch, ob man Overbeck beistimmen mag, wenn er behauptet, Nietzsche hätte „darum mit der Religion nichts zu tun, weil er mit der Kultur so viel zu tun hatte“ (S. 224). Nietzsche hatte unerhört viel mit der Religion zu tun: sein Denken ist an sie gebunden. Da erweist sich Overbecks Äußerung, daß er „die Religion an und für sich übersieht“, weil sie „ihn gar nichts“ angehe (ebenda) als irreführend. Bis zu einem gewissen Grade jedenfalls gilt, daß Nietzsche die Religion aus Religiosität bekämpfte, und darin war er mit Emerson verbunden. Nur, anders als der Gottesbejahende, verwickelte er sich in unmögliche Situationen. Philosophisch war die Ekstase, die er dichterisch verwertete, nicht tragfähig.

Nietzsche war alles andere als ein Naturprodukt. Sein unaufhör-

liches und krampfhaftes Bemühen um vitale Erkenntnis veranlaßte sogar den Menschen, der ihn am besten kannte, zu fragen, „ob er nicht schließlich lediglich das Produkt der Gewaltsamkeit, mit der er sich behandelte“, gewesen sei (Overbeck, S. 210). Er dünkte sich vogelfrei bei der ersten herrlichen Loslösung vom Geist der Schwere und von da an der Unschuld des Werdens gewidmet. Mit dem Albatros, mit dem Mistral verglich er sein befreites Wesen. Unheimlich ahnungsvoll dagegen wirken die blitzartig aufleuchtenden Momente der Selbsterkenntnis, wo er „horchend in der Tiefe“, sich fragen mußte, ob er nicht „ewig heil und ewig krank“ sei („Unter Feinden“).

Die Überwindung des christlichen Gottes war leicht zu vollziehen, und den Feldzug gegen ihn gestaltete Nietzsche frohlockend als heldenhaftes Unternehmen. Fraglicher und noch folgenswerer wurde, was er die „Überwindung der Philosophen“ „durch Vernichtung des Seien-den“ nannte, denn er wußte, was er mit dieser Tat heraufbeschwören würde: eine „Zwischenperiode des Nihilismus, bevor die Kraft da ist, die Werte umzuwenden und das Werdende, die scheinbare Welt, als die einzige zu vergöttlichen und gutzuheißen“ (XVI, 84).

Die Frage ist, ob er solche Kraft und die Klarheit, die dazu gehört, wirklich in sich fand. Ein umfangreicher Nachlaß zeigt ihn über dieses entscheidende Problem unablässig nachsinnend. Keine Ruhe sollte ihm vergönnt sein, ehe er nicht sein Ich und „was man früher Gott nannte“ zu *einer* Gestalt verschmolzen hatte: „Erratet ihr, um was ich bitte?“

Viel forderte er, vor allem von sich selbst. Er mußte alles selbst durch-machen. Er kannte von sich selbst her diesen Nihilisten, den Menschen des Umsonst, den Menschen „welcher von der Welt, wie sie ist, urteilt, sie sollte nicht sein, und von der Welt, wie sie sein sollte, urteilt, sie existiert nicht“ (XVI, 84). Weil er solchermaßen eingeweiht war, vermöchte er auch die Überwindung zu postulieren. Sie hieß Auslegung, oder vielmehr ein Hineinlegen.

„Wer seinen Willen nicht in die Dinge zu legen vermag . . . der legt wenigstens noch einen *Sinn* hinein, d. h. den Glauben, daß schon ein Wille darin sei“ (XVI, 84. Vgl. S. 91 oben).

Woher aber dieser Glaube? „Ich selbst habe eine ästhetische Rechtfertigung versucht . . . fundamental aber schien mir das ewig-Schaffende als das ewig-Zerstören-Müssende gebunden an den Schmerz“ (XV, 442. Vgl. S. 124 oben). Territus terreo! Das Ewigschaffende ist der Wille, dem Leben selbst gleich. Mit diesem Gradmesser geht Nietz-

sche über Schopenhauer hinaus und vergöttlicht den Willen. Mit dem Ineinswerden des Willens, der sein Wille ist, und des Willens, der das Leben ist, erklimmt Nietzsche – nicht hegelisch, sondern heroisch – den Gipfel des „Ich bin“. Er hat den dritten Gang des Weges zur Weisheit betreten:

„Große Entscheidung, ob tauglich zur positiven Stellung, zum Bejahen. Kein Gott, kein Mensch mehr über mir! ... Die große Verantwortung und die Unschuld (Um Freude irgendwora zu haben, muß man Alles gutheißen) ...

„Jenseits von Gut und Böse. Er nimmt sich der mechanistischen Weltbetrachtung an und fühlt sich nicht gedemütigt unter dem Schicksal. Er hat das Loos der Menschheit in der Hand“ (XIII, 39–40).

Das Woher kann nur aus dem Glauben selbst beantwortet werden, aus einer ‚Nichtphilosophie‘, wo Kompensation und Fatum zu Bürgen des guten Willens des Lebens werden: „Eine Höhe und Vogelschau der Betrachtung gewinnen, wo man begreift, wie Alles so, wie es gehen sollte, auch wirklich geht: wie jede Art ‚Unvollkommenheit‘ und das Leiden an ihr mit hinein in die höchste Wünschbarkeit gehört“ (XVI, 312). (58).

Tiefe, anhaltende, und wohl auch unerwünschte Schmerzen brachten solche Erhöhung mit sich, dem letzten Lebensprinzip selbst gemäß. Vielleicht hat Nietzsche am besten auf sein eigenes „Vielleicht“ geantwortet. Vielleicht hat er die beste eigene Grabschrift geschrieben:

„Die Nachgekommenen sagen von ihm: ‚seitdem stieg er immer höher und höher‘. – Aber sie verstehen nichts von diesem Martyrium des Aufsteigens: ein großer Mensch wird gestoßen, gedrückt, gedrängt, hinaufgemartert in seine Höhe“ (XIV, 99).

Nachwort:

Fatum und Geschichte

„Weh dem, der keine Heimat hat!“ Nietzsche schlug einen eigenen Bergpfad ein, und bezahlte den Preis für sein Wagnis: Vereinsamung. Das Alleinsein wollte er, und er ging der Vereinsamung entgegen, weil er ihr entgegengehen mußte. Inwiefern Wollen und Müssen, wie Nietzsche sie auffaßte, dem tatsächlichen Verlauf seiner Wanderung entsprachen, und inwiefern sie zu organischer Einheit gelangten, bleibt fraglich. „Nicht mehr zurück? Und nicht hinan?“, fragte er selbst – und dann zog ihn die göttliche Einsamkeit weiter in die Höhe, „unter mir – Welt, Mensch und Tod!“ („Der Wanderer und sein Schatten“). Er war der Wanderer ohne Rast, darin vielleicht einer der Götter, doch kein Gott. Der gute Vogel sang zu ihm, während er nachts vorüberging:

„Ich singe, weil die Nacht so schön,
Doch *Du* sollst immer weitergehn
Und nimmermehr mein Lied verstehn!“

(„Der Wandrer“, 2. Fassung)

So hielt Nietzsche bei Emerson inne, von der Drosselstimme bezaubert, um dann den Weg mit neuen Kräften weiterzuschreiten, gleichzeitig des Alleinseins neu bewußt.

„Ce qui naist ne va pas à perfection et cependant jamais n'arreste“, schrieb jener große Vorfahre Emersons wie auch Nietzsches, der Essayist Montaigne. Die Jahrhunderte vergehen, eine Genealogie kommt zustande. Familienähnlichkeiten bilden sich, indem jede neue Generation die zurücktretende ablöst. Jedoch aus dem genau gleichen Holz geschnitten, wie der geistige Vater und Vorvater, ist das jüngste Mitglied nie. Wohl kann Nietzsche in der Porträtgalerie des Stammes untergebracht werden, aber nur in dem Rahmen, der ihm eigen ist.

Krökel sagt anlässlich einer Bewertung von Montaignes Wirkung auf Nietzsche:

„Die Zerschlagung eines gedankenreichen Menschen in Mosaiksteinchen zerstört gerade mit seinem Gefüge das Wesentliche – und die wich-

tigen Wirkungen im Reiche des Geistes sind diejenigen, die vom gesamten Sein einer großen Persönlichkeit auf ein anderes Sein von ähnlichem Ausmaß übergehen. Dabei kann ein einzelner Gedanke, wenn er typisch ist, das Gesamtverhältnis plastisch hervortreten lassen. Aber man sollte ihn niemals, für sich genommen, als Beweis eines unmittelbaren Einflusses gelten lassen“ (S. 30).

Hinsichtlich der Wirkungen Emersons auf Nietzsche ist die gleiche Wachsamkeit am Platz. Nietzsche war kein Emersonianer: er war Nietzsche. In dem Amerikaner erkannte er den Seelenbruder – wie Emerson und er in Montaigne –, der aus seiner Ursprünglichkeit und aus einer ihm verwandten, bekenntnishaften (für Nietzsche der einzig redlichen) Art des Philosophierens selbst, auf ihn stark einwirken konnte. Und gerade jener Mangel an Schulung, den Nietzsche an Emerson beklagte, machte ihm Emerson wertvoll.

Im Einfluß Emersons auf Nietzsches Werk ist, ungeachtet der dünnen Scheidewände, die gelegentlich zwischen den beiden zu bestehen scheinen, keine Frage eines Plagiats. Nietzsche hat manches von Emerson gelernt, und was wir zu zeigen versucht haben, ist: was ihm bei Emerson wichtig war und weshalb, wie es in ihm zur Wirkung kam und was er daraus machte. Den Anspruch, die Wirklichkeit dieser Begegnung erschöpfend behandelt zu haben, darf man nicht erheben. Generationen müssen auf alle Fälle vergehen, ehe irgend jemand mit ‚der‘ Wahrheit über Nietzsche fertigwerden wird. Was die heutige aber schon weiß, ist, daß sie weitgehend auf Nietzsche angewiesen ist und aus seinem Vermächtnis schöpft, wie er seinerseits das Gut seiner Vorfahren übernommen und neu gestaltet hat. In seine Person nahm er Emersons Verheißung einer *gaya scienza* der Lebensführung auf und erstrebte, sie zu einer „Einheit von Sänger, Ritter und Freigeist“ (XV, 85) zu verschmelzen. Die Ungeduld und das kurze Gedächtnis des Lebens wollen es, daß die ältere Generation niemals ganz in ihrem Sinne von der jüngeren verstanden wird. Ohne diese Ironie wäre keine Entfaltung in der Zeit:

“Can rules or tutors educate
The semigod whom we await?
He must be musical,
Tremulous, impressional,
Alive to gentle influence
Of landscape and of sky,
And tender to the spirit-touch

Of man's or maiden's eye:
But, to his native centre fast,
Shall into Future fuse the Past,
And the world's flowing fates
in his own mould recast."

(Leitspruch zu „Culture“ im Band „Conduct
of Life“.)

Es handelte sich um die Frage, ob Emerson Nietzsche „befreit“ habe. Zuletzt kann man wohl nur mit Krökel, im Zusammenhang mit anderen ‚Einflüssen‘ auf Nietzsche, fragen: „Erfolgte nicht vielmehr ein Augen-Öffnen, oder eine Beschleunigung, eine erleichterte Auslösung von Erlebnissen, welche sich auch ohne diese Hilfe hätten ereignen müssen ...?“ (S. 61).

Diese Frage läßt nur eine Antwort zu, die schon Andler, indem er Emerson selbst anführte, antönte: „Les grands esprits nous révèlent à nous-mêmes tels que nous sommes et tels que nous serons . . . il n'y a que de grandes inspirations, et elles sont communicables“ (p. 365). Was Emerson auszeichnet, ist die Tatsache, daß er Nietzsche nicht nur zu dem wohlbekannten, einmaligen ‚Durchbruch‘ in der Jugend verhalf, sondern ihm auch lange nachher zur Seite stand. Wie das geschah, was daraus wurde, das ist Gegenstand der vorgehenden Überlegungen gewesen. An sich können sie nie zu Ende geführt werden. In seiner geschichtlichen Bedingtheit läßt sich der Stoff zeitweise erfassen, aber das Fatum, das diese Geschichte entstehen läßt und lenkt, bleibt undurchschaubar. Man kann sich nur, wie Nietzsche selbst es am Ende manchmal vermochte, der lenkenden Macht fügen, aus der der Gegenstand der Überlegung dann erst zum Eigenleben erwacht. Denn dies ist schließlich nur jene von Emerson und Nietzsche vollzogene Bejahung der Urgegebenheit, des Lebens – dessen Richtung und Ende kein Mensch in der Hand hat oder durchdringt –, die uns die beiden immer noch wertvoll macht.

NACHWEISE

¹⁾ Diese Lücke hat Prof. Baumgarten jetzt mit seinen „Mitteilungen und Bemerkungen über den Einfluß Emersons auf Nietzsche“ im „Jahrbuch für Amerikastudien“ (1956) ausgefüllt. Er benützt die gleichen Quellen, die er mir freundlicherweise für die vorliegende Arbeit zur Verfügung stellte, und befaßt sich eingehend mit dem Thema. Kennzeichnend für diesen Artikel wie für sein früheres Werk ist besonders die Untersuchung der gesellschaftlichen Zusammenhänge, die unsere Arbeit nur streifen konnte. Auch im Aufbau verfährt er ganz anders.

²⁾ Dazu sei folgende Anekdote berichtet, die der in Ägypten weilende Greis im Juni 1874 in sein Tagebuch einträgt: „Mrs. Helen Bell, it seems, was asked, ‘What do you think the Sphinx said to Mr. Emerson?’ ‘Why’, replied Mrs. Bell, the Sphinx probably said to him, ‘You’re another’”. Mag ein Ton der Selbstgefälligkeit darin sein, so zeigt sich Emerson jedenfalls im Besitz einer kostbaren Charaktereigenschaft, die Nietzsche scheinbar vollkommen fehlte: Humor, mit „only the slightest satirical tang . . . hardly laughter at all, only the temperate mirth of a cultured, philosophical man who . . . could even survive with credit the supreme ordeal and laugh at his own philosophy” (R. L. Rusk in der Einleitung zu den „Letters“, pp. XIII–XIV). Vgl. Overbeck, S. 212.

³⁾ Z. B. in „Jenseits von Gut und Böse“: „Es ist so artig, so auszeichnend, seine eignen Antipoden zu haben!“ („Das religiöse Wesen“, 48.)

⁴⁾ „The regular course of studies, the years of academical and professional education have not yielded me better facts than some idle books under the bench at the Latin School. What we do not call education is more precious than that which we call so. We form no guess, at the time of receiving a thought, of its comparative value. And education often wastes its effort in attempts to thwart and balk this natural magnetism, which is sure to select what belongs to it” (Works, II, 133).

⁵⁾ Vgl. Brooks, p. 38 ff.: „Logic was the Golden Calf of Cambridge, the muse of theology.”

⁶⁾ Im Mai 1834 erklärt er in seinem Tagebuch: „I will trust my instincts. For always a reason halts after an instinct, and when I have deviated from the instinct, comes somebody with a profound theory teaching that I ought to have followed it: some Goethe, Swedenborg, or Carlyle . . . I was the true philosopher in college, and Mr. Farrar and Mr. Hedge and Dr. Ware the false, yet what seemed them to me less probable?”

7) "My reasoning faculty is proportionably weak, nor can I ever hope to write a Butler's Analogy or an Essay of Hume. Nor is it strange that with this confession I should choose theology, which is from everlasting to everlasting 'debateable ground'. For the highest species of reasoning upon divine subjects is rather the fruit of a sort of moral imagination, than of the 'Reasoning Machines' ... I may add that the preaching most in vogue at the present day depends chiefly on imagination for its success and asks those accomplishments which I believe are most within my grasp."

"Whether that defect be in the *address* ... or deeper seated in an absence of common *sympathies*, or even in a levity of the understanding, I cannot tell. But its bitter fruits are a sore uneasiness in the company of most men and women, a frigid fear of offending and jealousy of disrespect, an inability to lead and an unwillingness to follow the current conversation, which contrive to make me second with all those among whom chiefly I wish to be first."
(Journals I, 361-2).

8) Vgl. Henry Adams, "The Education of Henry Adams, An Autobiography" (London, 1928); p. 32 ff.

9) Murat hatte, schrieb Emerson, "a mind surpassing mine in the variety of its research, and sharpened and strengthened to an energy for *action* to which I have no pretension, by advantages of birth and practical connexion with mankind beyond almost all men in the world, - is, yet, that which I had ever supposed only a creature of the imagination - a consistent Atheist - and a disbeliever in the existence of and, of course, in the immortality of the soul. My faith in these points is strong, and I trust, as I live, indestructible. Meanwhile, I love and honor this intrepid doubter. His soul is noble, and his virtue, as the virtue of a Sadducee must always be, is sublime". (Journals, II, 183).

10) "I have so much mixture of silliness in my intellectual frame", schrieb er, "that I think Providence has tempered me against this [d. h. gegen ein ähnliches Verhängnis]. My brother lived and acted and spoke with preternatural energy. My own manner is sluggish; my speech sometimes flippant, sometimes embarrassed and ragged; my actions (if I may say so) are of a passive kind. Edward had always great power of face. I have none. I laugh; I blush; I look ill-tempered against my will and against my interest. But all this imperfection, as it appears to me, is a caput mortuum, is a ballast - as things go, is a defence". (Journals, II, 245).

11) Vgl. Wm. Lange-Eichbaum, „Nietzsches Krankheit und Wirkung“, Hamburg 1946. Die Auslegung der „Wirkung“ verrät kein großes Verständnis für Nietzsches Philosophieren; sie verfällt sogar gelegentlich ins Einfältige.

12) "I loved Ellen and love her with an affection that would ask nothing but its indulgence to make me blessed. Yet when she was taken from me, the air was still sweet, the sun was not taken down from my firmament, and however sore was that particular loss, I still felt that it was particular, that the universe remained to us both ..." (Journals, III, 453-454).

¹³⁾ "I am trying to learn the ethical truths that always allure me from my cradle till now and yet how slowly disclosed! That word *Compensations* is one of the watchwords of my spiritual world – & time & chance & sorrow & hope do not by their revelations abate my curiosity" (Letters, I, 330).

¹⁴⁾ "Religion in the mind is not credulity, and in the practice is not form. It is a life. It is the order and soundness of a man. It is not something else *to be got*, to be *added*, but is a new life of those faculties you have. It is to do right. It is to love, it is to serve, it is to think, it is to be humble" (Journals, II, 492).

¹⁵⁾ Vgl. Henry Adams, op. cit., p. 32: "Down to 1850, and even later, New England society was still directed by the professions. Lawyers, physicians, professors, merchants were classes, and acted not as individuals, but as though they were clergymen and each profession were a church."

¹⁶⁾ Herbert W. Schneider, "A History of American Philosophy" (Chap.: "Emerson"), New York 1946. Vgl. Emersons Essay "Quotation and Originality", und die Abhandlung über Shakespeare in „Vertreter der Menschheit“.

¹⁷⁾ Henry N. Smith, "Emerson and the Problem of Vocation"; NEQ, Vol. XII, No. 1, p. 56; März 1939. Seine Reserve angesichts soviel Unternehmungsgeist rechtfertigte Emerson so:

"The men of strong understanding are a menacing rapid trenchant race – they cut me short – they drive me into a corner – I must not suggest, I must define – and they hold me responsible for a demonstration of every sentiment I endorse. Whilst therefore I cannot sufficiently give thanks for the existence of this class, without whom there could not be either porridge or politics, I do, for my particular, thoroughly avoid and defy them."

¹⁸⁾ Vgl. Henry Lüdeke, „Geschichte der amerikanischen Literatur“, Bern 1952 (Kap. V: „Der Volksstaat im Norden“):

„... in dem Reichtum und der Spannweite der musikalischen Instrumentation, in dem Schweifen von der alltäglichen Gegenwart bis zur Ewigkeit der Idee, die in ihr verkörpert ist, in der scherischen Gabe, das Nächste mit dem Fernsten in einem umfassenden, inneren Blick zu verbinden, liegt die Eigenart von Emersons Essays, die sie von den großen Essayisten vor und nach ihm trennt ... Emerson hat (den Essay), von dem starken Schwung seines Wahrheitssuchens getragen, in den Bereich der hohen Poesie gehoben, in eine stets reichbeladene, oft stark bewegte und zuweilen gewaltig emporschießende lyrische Dichtung verwandelt, zu einem feierlichen Hymnus auf das Leben und seine Erkenntnis verklärt, und in dieser Form der großen lyrischen Prosadichtung hat sein künstlerisches Werk nachgewirkt. Denn ohne Emersons Leistung wären nicht nur Whitmans *Grashalme*, sondern wäre auch Nietzsches *Zarathustra* kaum denkbar gewesen.“ Vgl. S. 128 unserer Arbeit. Prof. Lüdekes Erläuterung ist die zugänglichste in deutscher Sprache, im Hinblick nicht nur auf Emerson, sondern auch auf die ‚transzendente‘ Welt um ihn herum.

¹⁹⁾ Hier verrät sich jene Seinsfrömmigkeit, die Perry Miller vor Augen hat, wenn er den Transzendentalismus als „a religious demonstration“ bezeichnet. (In der Einleitung zur Anthologie, "The Transcendentalists", Cambridge, Mass., 1950.)

²⁰⁾ Diese Art, eine Abhandlung zu schließen, entspricht dem Rhythmus im Aufbau der „Essays“, die zuerst vorgetragen wurden. Die Gliederung von Emersons Rhetorik verlangt nach der Exposition, die in die extreme, herausfordernde Aussage und – damit das Argument richtig in Fluß gerät – in deren Gegenbedingungen zerfällt, einen Aufruf, der zugleich versöhnend wirkt und die Darstellung künstlerisch abrundet. Am Ernst, der ihn beseelt, ist jedoch nicht zu rütteln.

²¹⁾ Diese Beziehung ist jüngst von Stuart Gerry Brown überzeugend aufgezeigt worden, in „Emerson's Platonism“, NEQ, Vol. XVIII, No. 3, September 1945. In derselben Zeitschrift erörtert Rene Wellek Emersons eher mittelbare Beziehungen zu deutschen Denkern („Emerson and German Philosophy“, NEQ, Vol. XVI, No. 1, 1943).

²²⁾ „It is a conspicuous fact that in the traditions of both puritanism and the Enlightenment there was no specialized discipline labeled 'philosophy' ... The pursuit of truth everywhere, whether encyclopedic or specialized, was recognized as a philosophical enterprise. Thus philosophy flourished without being taught; it was the spirit of the arts and sciences, without being itself distinguished as a particular article of faith or doctrine“ (Herbert Schneider, op. cit., p. 225).

²³⁾ Hier zeigte sich Emerson entsprechend dem Geist der nun überwundenen Aufklärung als würdiger Nachfolger von Jonathan Edwards, der mit revivalistischem Eifer auf den damals neuen Geist reagierte und 100 Jahre früher einen ähnlichen Umschwung der Gesinnung bewirkt hatte. (Vgl. Perry Miller, „Jonathan Edwards“, New York 1949.)

Die Einsicht in den „Immaterialismus“ Amerikas gehört u. a. Graf Hermann Keyserling, der ihm in seinem „Amerika: der Aufgang einer neuen Welt“ („America Set Free“) 1930, eine Erörterung widmete. Seine Darstellung leidet jedoch daran, daß ihm die genauere Kenntnis der amerikanischen Verhältnisse abgeht.

Wie Emerson – und später Nietzsche – seinen Beruf auffaßte, geht aus einer Tagebucheintragung, 6. Juli 1841 datiert, hervor:

„Ich weiß, daß meine Berufung eigens ist, Bekenner der Fröhlichen Wissenschaft zu sein, der beauftragt ist, okkulte Harmonien und unbekannte Schönheiten zu erspähen und zu beschreiben, ein Herold der Ritterlichkeit, des Edelmuten, des Wissens und der Weisheit zu sein, der das eine Gesetz verkündet, aber durch die Musik und den Tanz ...“ (Zitiert nach Jul. Simon.) Vgl. S. 178 unserer Arbeit.

²⁴⁾ Das Verdienst des Transzendentalismus, schrieb er, „consists in seeing into the nature of affairs a very great deal farther than anybody else. This second sight is very efficient when properly managed ... Put in something about the Supernal Oneness. Don't say a syllable about the Infernal Twoness. Above all, study innuendo. Hint everything – assert nothing“. (Zitiert nach Marcus Cunliffe, „Literature of the United States“, London 1954.)

Auch hier bestätigt sich die gemeinsame Stellungnahme Emersons und Nietzsches im Kampf gegen die Dekadenz. Vgl. Krökel, S. 134: „Die gemein-

same Entwicklung der Europäerseele im 19. Jahrhundert hat in Frankreich Baudelaire, in Amerika Poe und in Deutschland Wagner hervorgebracht.“ (Nietzsche XIV, 166.)

Ein anderer Dichter dagegen, Charles Dickens, fällt in seinen „American Notes for General Circulation“ (1842) ein etwas milderes Urteil. Als er in Boston weilte, fragte er nach dieser neuen „sect of philosophers“, die das Tagesgespräch bildete, und mußte sich sagen lassen, daß „whatever was unintelligible would be certainly transcendental“. Diese Erklärung befriedigte ihn jedoch nicht; er fragte weiter und fand heraus, daß Mr. Emerson, der Führer dieser Sekte, ein Buch von Essays geschrieben hatte, in dem „among much that is dreamy and fanciful (if he will pardon me for saying so), there is much more that is true and manly, honest and bold. Transcendentalism has its occasional vagaries . . . but it has good healthful qualities in spite of them; not least among the number a hearty disgust of Cant . . . And therefore if I were a Bostonian, I think I would be a Transcendentalist“. (Dickens Centennial Edition, Vol. 19, London 1910; p. 66.)

²⁵⁾ Franz Overbeck, dem Nietzsche seine Bewunderung für Emerson in ihrem Briefwechsel anvertraute, und Frau Marie Baumgartner, der er eine, bisher unidentifizierte Schrift Emersons in deutscher Übertragung versprach, scheinen die einzigen zu sein, die er von dieser Zurückhaltung ausnimmt.

²⁶⁾ Bemerkenswert ist es, daß Nietzsche fast ohne Ausnahme die rhetorisch komponierten Schlußsätze jeder Abhandlung hervorhebt. Nietzsches Stil ist wesentlich straffer und ihm zu sehr eigen, als daß man hier einem Einfluß stilistischer Art nachzuspüren vermöchte. Immerhin bleibt seine offensichtliche Vorliebe für diese versöhnlichen Schlußstellen auffallend, um so mehr, als er selbst auf das Crescendo der triumphierenden Aussage im Aufbau seiner Aphorismen zielt.

Es mögen ebensosehr die besänftigenden Rhythmen als die Gedanken selber gewesen sein, die sein feinfühliges Ohr angesprochen haben, wohl auch jene erschte innere Harmonie, die aus ihnen spricht, und die zu erreichen Nietzsche nicht vergönnt war.

²⁷⁾ Der Eleatische Fremde: „Denn meine Erklärung des Seienden ist die, daß es Vermögen (Möglichkeit) sei.“ Vgl. A. N. Whitehead, „Adventures of Ideas“, Penguin Books, 1948; p. 143.

²⁸⁾ Vgl. den Sinnspruch Nietzsches, „Weltklugheit“, aus „Scherz, List und Rache“:

„Bleib' nicht auf ebnem Feld!
Steig' nicht zu hoch hinaus!
Am schönsten sieht die Welt
von halber Höhe aus.“

²⁹⁾ Vgl. Emersons Kampf gegen die „drei Teufel der europäischen Tradition“ bei Baumgarten: die „traurige Nacht des Absoluten“, das „Gespenst der technischen Kompetenz“, und den „Egoismus der inwendigen Kultur“ („Der Pragmatismus“, Wm. James, Kap. I).

³⁰⁾ Vgl. Kierkegaards schlagfertiger Formulierungen in „En literair Anmeldelse“ („Kritik der Gegenwart“), um fast die gleiche Zeit (1846) erschienen: „Zuletzt endet es damit, daß das ganze Zeitalter zum Komitee wird.“

³¹⁾ Vgl. Zarathustra: „Heute . . . ist das Reich des Pöbels“ („Der Zauberer“).

³²⁾ 1838 z. B. wurden die Cherokee Indianer aus ihren Ländern in Georgia in unfairer Weise von den Weißen verdrängt. Die aufgebrachten Neuengländer protestierten gegen diese Ungerechtigkeit, und die Einwohner von Concord wählten ihren ersten Bürger, sehr gegen seinen Willen, zum Wortführer. Er mußte bei den „holy hurrahs“ der Protest-Meetings mitmachen und einen Brief an den Präsidenten Van Buren aufsetzen. Der Brief war wirksam geschrieben und erregte starken Widerhall in der Presse der Nation, doch lange nicht so starken wie in Emersons eigener Brust, anscheinend ohne jedes Verhältnis zur Wichtigkeit des Vorfalles selbst. Er fühlte sich wie entgleist.

³³⁾ Thoreau nahm Emerson beim Wort und verbrachte eine Nacht im Gefängnis, als er sich weigerte, seine Steuer zu bezahlen. Natürlich mußten sich die Freunde für ihn einsetzen. Vgl. seinen Essay, „Civil Disobedience“, 1849.

³⁴⁾ Vgl. Henry Adams, op. cit., p. 33: „Education was divine, and man needed only a correct knowledge of facts to reach perfection.“

³⁵⁾ „I have quite other slaves to free than those negroes“, schreibt er abwehrend anlässlich der Negersklaverei, „to wit, imprisoned spirits, imprisoned thoughts . . . which, important to the republic of Man, have no watchman, or lover, or defender, but I“ (Journals, VIII, 316).

³⁶⁾ Zu Nietzsches „angewandtem Lamarckismus“, vgl. Krökel, S. 68.

³⁷⁾ So darf man es darstellen. Auch Nietzsche sagt ja: „Liebe steht tief unter der Freundschaft.“

³⁸⁾ Stefan Zweig, „Der Kampf mit dem Dämon“, Leipzig 1925; S. 235. Andererseits nimmt Overbeck sein Einsiedlertum nicht so tragisch („Erinnerungen“, S. 219).

³⁹⁾ Vgl. Chestov, p. 246.

⁴⁰⁾ Da der verhängliche Ausdruck „Romantik“ einige Male in der Diskussion vorkommt, sei hier der Sinnzusammenhang präzisiert. Einmal darf er als geistesgeschichtliche Bezeichnung aufgefaßt werden. Emerson und Nietzsche sind, dem Inhalt und der Form ihres Werkes nach, ohne den schon vollzogenen Umbruch des ausgehenden 18. Jahrhunderts undenkbar.

Für unseren Zweck jedoch ist die psychologische Tragweite des Wortes „Romantiker“ weit wichtiger, und zwar in dem Sinne, wie Karl Jaspers es in seiner „Psychologie der Weltanschauungen“ (3. Aufl., Berlin 1925) dargelegt hat:

„Der Romantiker erweckt die Menschen, weist sie auf sich selbst zurück: folge nicht mir nach, sondern dir . . . der Romantiker ist Individuum, er wirkt nicht gestaltend, nicht herrschend, er wirkt nicht als konkreter Impuls, sondern als Reiz.“ Das Resultat der Romantik bestehe in der psychologischen Einsicht und im pädagogischen Streben. („Der Geist nach der Art seiner wesentlichen Realität“, S. 439).

41) Zur Entstehungsgeschichte des „Zarathustra“, vgl. Krökel, S. 60–61; das Gedicht „Sils Maria“; und vor allem den ersten Entwurf zum Buch, der vom 26. August 1881 datiert ist.

42) Wie eng der Kreis der wirklich Gleichgesinnten sich schließt, zeigt die Schlußstelle von Jacob Burckhardts „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ V („Die historische Größe“): „Denn die großen Männer sind zu unserem Leben notwendig, damit die weltgeschichtliche Bewegung sich periodisch und ruckweise frei mache von bloßen abgestorbenen Lebensformen und von reflektierendem Geschwätz.“ (Vgl. Kirkegaard, *Der Augenblick* 6, 23. August 1855; und Pater Profundus in Faust II, 5.)

43) Man bemerke, wie das Pathos und der wunde Punkt des „Naturalismus“ in Literatur und Soziologie hier indirekt schon vorweggenommen sind.

44) Die Gefahren und Verirrungen, die solche Einschätzung oder Überschätzung des eigenen Sehtums in sich bergen, hat Walter Muschg in seiner „Tragischen Literaturgeschichte“ eindrucksvoll gewürdigt (2. Aufl., Bern 1953; S. 162 ff.).

45) Der wackere Henry James Sr. hat wiederholt ausgedrückt, wie sich sein Versuch, in diese Unfaßbarkeit, die auf einen Abendländer so unmenschlich wirkte, einzudringen, zuschanden ward. Er nannte Emerson „a handful of diamonds“. „He had apparently no private personality ... He was nothing less than a showfigure of almighty power in our nature ... He was like a vestal virgin, indeed, always in ministry upon the altar ... Incontestably the main thing about him ... was that he brought you face to face with the infinite in humanity ... in him everyting seemed innocent by the transparent absence of selfhood“, usw. (Zitiert nach F. O. Matthiessen, „The James Family“, New York 1947; S. 428 ff.)

46) Vgl. Erich Trunz, Hrsg., *Goethes Werke*, Band I: Gedichte und Epen, Hamburg 1952, S. 427: „Das Ich entfaltet sich in Wechselwirkung mit der Welt.“

47) Vgl. Chestov, p. 153: „Pour les adorateurs de l'impératif categorique, la recherche par Nietzsche de la verité pourrait être la meilleure réfutation de toute sa doctrine.“

48) So z. B. F. S. C. Northrop in seinem anregenden Werk, „The Meeting of East and West“, New York 1946. In seiner Darstellung der orientalischen Anschauungsweise beleuchtet er das epistemologische Vorgehen, das Emerson eigen ist, sinngemäß: „What the Chinese and in fact all the Orientals have noted is that one immediately apprehends not merely the specific local association of determinate atomic data of the senses ... , but also these in an all-embracing continuum or manifold. This manifold is as much the content of self-consciousness and the content of immediately experienced nature as are the differentiations within it“ (p. 332). Auch begreift man Emersons kühles Verhalten gegenüber moralischen Streitfragen besser, wenn man hört, daß „this constantly valid moral type of conduct [bei den Orientalen] has its basis in the indeterminate, all-embracing, undifferentiated aesthetic continuum, and the

common bond of emotionally felt sympathy for all persons and all things which it provides, rather thin in laying down of one's life for a specific, determinately differentiated line of conduct" (p. 345).

⁴⁹⁾ Emerson selber wurde Santayana nicht immer ganz gerecht. In seinem Neu-England-Roman, "The Last Puritan", läßt er eine seiner Gestalten sagen: "... we must remain ourselves, as Emerson remained himself, only not on those stilts of his, not with that self-worship; because the world was no more made to serve us by illustrating our philosophy than we were made to serve the world by licking its boots."

⁵⁰⁾ Aber auch dieses Unbehagen wird in dem Gewebe von Nietzsches Aussagen z. T. aufgelöst. Vgl. M 206: für den heute in Europa vorherrschenden „unmöglichen Stand“ meint er, vielleicht könnten die Chinesen „dazu helfen, dem unruhigen und sich aufreibenden Europa etwas asiatische Ruhe und Betrachtbarkeit und – was am meisten wohl not tut – asiatische *Dauerhaftigkeit* ins Geblüt zu geben“.

⁵¹⁾ Vgl. S. 55 dieser Arbeit. René Wallek hat in dem schon erwähnten Artikel darauf aufmerksam gemacht, daß nicht Platon – wie Emerson, der den Passus ahnungslos aus dem "Friend" von Coleridge übernahm, irrtümlicherweise meinte –, sondern Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ das Problem so formuliert hat. Platonisch oder Kantisch, die Hauptfrage bleibt die gleiche.

⁵²⁾ Gerade das tut der Extremist Nietzsche, indem er das Werden selbst zum Seinsprinzip erhebt: „Dem Werden den Charakter des Seins aufprägen – das ist der höchste Wille zur Macht . . . Dass Alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: – Gipfel der Betrachtung . . .“ (XVI, 101. Vgl. XVI, 395). Aus dem Fluß des Lebens, der dem jungen Nietzsche solchen Kummer gemacht hatte, holt er sein triumphierendes, im Zeichen der Unschuld getauftes Jasagen.

⁵³⁾ A. N. Whitehead (op. cit., Chap: "The Humanitarian Ideal") faßt, was was erst die Geschichte zeigen konnte, so zusammen: "(These) doctrines have been largely repudiated as theoretical foundations, but as practical working principles they dominate the world . . . Unfortunately, owing to the advance of scientific theory, the relations of the emotions to the rest of things refused to be ignored. In the evolution of life Nature is implacable: Nature discriminates . . . Bentham and Comte were mistaken in thinking that they had found a clear foundation for morals, religion, and legislation, to the exclusion of all ultimate cosmological principles. On the surface, their pet doctrines are just as liable to sceptical attack as metaphysical dogmas ever were. They have gained nothing in the way of certainty by dropping Plato and religion . . ."

⁵⁴⁾ Vgl. Krökel, S. 126: „Nur der vollkommene Christ konnte zum vollkommenen Antichristen werden.“

⁵⁵⁾ Vgl. Chestov, p. 76: „... Socrate, Platon, le bien, la fraternité, les idées, tout le chœur des saints et des anges qui protégeaient l'âme innocente contre les mauvais démons du scepticisme et du pessimisme, disparaissent sans laisser de traces, et l'homme en face de ces ennemis mortels éprouve pour la

première fois cette terrible solitude d'où le cœur le plus aimant, le plus dévoué ne pourra plus jamais le délivrer. C'est ici que commence la philosophie de la tragédie.“

⁵⁶⁾ Vgl. Chestov, p. 246: „La tache de la philosophie ne consiste pas à nous enseigner l'humilité, la soumission, le renoncement. Toutes ces paroles furent inventées par les philosophes non pour eux-mêmes, mais pour les autres.“ Zum Kulturproblem, vgl. Krökel, S. 45.

⁵⁷⁾ In seiner Vorrede zu Richard Wilhelms „Geheimnis der goldenen Blüte“, Zürich 1948, erörtert C. G. Jung das Phänomen des Abfalles von althergebrachten Göttern und stellt fest, daß eine primitive seelische Gesundheit „sofort zur Unangepaßtheit wird, sobald Umstände eintreten, die höhere moralische Leistung erfordern . . . Höheres und weiteres Bewußtsein, das nur durch Assimilation von Fremden entsteht, neigt zur Autonomie, zur Empörung gegen die alten Götter . . . Dieses entwurzelte Bewußtsein, das sich nirgends mehr auf die Autorität der Urbilder berufen kann . . . schwebt zwar über den Dingen, sogar über dem Menschen, aber die Gefahr des Umkippens ist da . . .“

Jungs Äußerungen klingen wie auf Nietzsche zugeschnitten, sind es aber keineswegs. Sie werden im Rahmen einer Diskussion über das grundsätzlich erfaßte Problem vorgetragen, das Nietzsche zweifellos in einmaligem Ausmaß verkörperte. Das Erlebnis selbst ist lehrreich und unsubsumierbar – Jung mahnt ausdrücklich, daß er es nur „rein psychologisch“ nehme –, im besonderen in Nietzsches Fall, da er erstaunlicherweise dies alles ja wußte. (Vgl. S. 108 dieser Arbeit.)

⁵⁸⁾ Wie weit ist Nietzsche zuletzt von Emerson entfernt? Andler schreibt: „Tout compte fait, c'est à la doctrine emersonienne modifiée par son lamarckisme, que Nietzsche est revenu, dans son dernier système. Le problème le plus secret que pose son œuvre sera de savoir comment il peut concilier une doctrine mystique avec le transformisme contemporain . . . Nietzsche n'a besoin, pour être tout près de son dévancier, que de renoncer à son rationalisme d'un temps et de retourner, en finissant, à sa croyance illusionniste (Dionysos) des premiers jours . . . Le problème que pose la philosophie de Nietzsche, c'est de savoir comment il a pu reprendre pied sur une terre nouvelle“ (pp. 365–370).

Mag diese Bewertung die ‚clarté‘ für sich haben, so möchte man doch das vereinfachende ‚Nur‘ beanstanden, obwohl Andler zugleich mit Recht bestrebt war, auch die Gefahren des Emersonschen Einflusses zu zeigen. Auf alle Fälle bleibt das zuletzt formulierte Problem die Hauptsache.

QUELLEN

Nietzsche

Nietzsches Werke: Kleinoktav Gesamtausgabe in 16 Bänden; Leipzig 1905–1911.

Die während Nietzsches Lebzeiten erschienenen Werke, „Ecce Homo“ und die Gedichte werden unter ihren Titeln oder unter folgenden Abkürzungen angeführt:

- GT – Geburt der Tragödie
- UB – Unzeitgemäße Betrachtungen
- MA – Menschliches – Allzumenschliches
- M – Morgenröte
- FW – Die Fröhliche Wissenschaft
- Z – Also sprach Zarathustra
- JGB – Jenseits von Gut und Böse
- GM – Zur Genealogie der Moral
- A – Der Antichrist
- GD – Götzen-Dämmerung
- EH – Ecce Homo

Das dem Nachlaß entnommene Material wird gemäß der zweiten Abteilung der Leipziger Ausgabe nach Band und Seitennummer zitiert.

Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe (unabgeschlossen), München.

Werke:

1. Jugendschriften 1854–1861 (Hg. Hans Joachim Motte); 1933
2. Jugendschriften 1861–1864 (Hg. Motte); 1934
3. Schriften der Studenten- und Militärzeit, 1864–1868 (Hg. Motte und Karl Schlechta); 1936
4. Schriften der Studenten- und Militärzeit. Schriften der letzten Leipziger Zeit, 1868 (Hg. Motte und Schlechta); 1937
5. Schriften der letzten Leipziger und ersten Basler Zeit 1868–1869 (Hg. Carl Koch und Karl Schlechta); 1940.

Briefe:

1. Briefe der Schüler- und Bonner Studentenzeit, 1850–1865 (Hg. Wilhelm Hoppe und Karl Schlechta); 1938
2. Briefe der Leipziger und ersten Basler Zeit, 1865–1869 (Hg. Hoppe); 1938
3. Briefe der Basler Zeit, 1869–1873 (Hg. Hoppe); 1940
4. Briefe der Basler Zeit. Sorrent, 1873–1877 (Hg. Hoppe); 1942

Friedrich Nietzsches Briefwechsel mit Franz Overbeck (Hg. Richard Oehler und C. A. Bernoulli); Leipzig 1916.

Emerson

The Complete Works of Ralph Waldo Emerson
(Centenary Edition) in 12 vols.; Boston 1903
Versuche (Essays); Übers. v. Fabricius; Hannover 1858
Führung des Lebens; Übers. v. Mühlberg; Leipzig 1862
Young Emerson Speaks: Unpublished Discourses on Many
Subjects by R. W. E. (Ed. Arthur Cushman McGiffert, Jr.); Boston 1938
The Journals of R. W. E. with Annotations, in 10 vols;
(Ed. E. W. Emerson & W. E. Forbes); Boston and New York 1910 ff.
The Heart of Emerson's Journals (Ed. Bliss Perry); Boston 1926
The Letters of R. W. E. in 6 vols. (Ed. Ralph L. Rusk); New York 1939
The Correspondence of Thomas Carlyle & R. W. E.;
Boston and New York, 1884.

LITERATUR

Nietzsche

- Andler, Charles*: Nietzsche, sa vie et sa pensée; Tome 1: „Les précurseurs de Nietzsche“; Paris 1920 (zitiert: „Andler“)
- Blunck, Richard*: Friedrich Nietzsche, Kindheit und Jugend; Basel 1953 (zitiert: „Blunck“)
- Chestov, Léon*: La philosophie de la tragédie (Œuvres, Tome 3); Paris 1926 (zitiert: „Chestov“)
- Forster-Nietzsche, Elisabeth*: Der junge Nietzsche; Leipzig 1912 – Der einsame Nietzsche; Leipzig 1914 – Friedrich Nietzsche und die Frauen seiner Zeit; München 1935
- Heidegger, Martin*: Nietzsche: ‚Gott ist tot‘ (in „Holzwege“); Frankfurt a. Main 1952
- Jaspers, Karl*: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens; Berlin 1950 (zitiert: „Jaspers“) – Nietzsche und das Christentum; München 1952
- Krökel, Fritz*: Europas Selbstbesinnung durch Nietzsche; München 1929 (zitiert: „Krökel“)
- Lange-Eichbaum, Wilhelm*: Nietzsche. Krankheit und Wirkung; Hamburg 1946
- Lubac, Henri de*: Le drame de l’humanisme athée; Paris 1950 (zitiert: „Lubac“)
- Mann, Thomas*: Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung (in „Neue Studien“); Frankfurt a. Main 1948
- Morgan, George Allan Jr.*: What Nietzsche Means; Cambridge (Mass.), 1943
- Overbeck, Franz*: Erinnerung an Friedrich Nietzsche („Die neue Rundschau“, 17. Jahrgang der freien Bühne; Bd. 1); Berlin 1906 (zitiert: „Overbeck“)
- Schlechta, Karl*: Nietzsches großer Mittag, Frankfurt a. Main 1954
- Simmel, Georg*: Schopenhauer und Nietzsche; Leipzig 1907
- Zweig, Stefan*: Der Kampf mit dem Dämon; Leipzig 1925.

Emerson

- Arnold, Matthew*: Emerson (in „Discourses in America“); New York 1906
- Baumgarten, Eduard*: Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens; Bd. 2: „Der Pragmatismus“; Frankfurt a. Main 1938
- Brooks, Van Wyck*: Emerson und Others; London – The Flowering of New England, 1815–1865; New York 1936 (zitiert: „Brooks“)
- Dewey, John*: Characters and Events; New York 1929
- James, Henry Jr.*: Partial Portraits; London 1887
- James, William*: Memories and Studies; London 1911
- Lüdeke, Henry*: Geschichte der amerikanischen Literatur; Bern 1952

- Matthiessen, F. O.*: American Renaissance. Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman; New York 1947
The James Family; New York 1947
Miller, Perry (Ed.): The Transcendentalists; Cambridge (Mass.) 1950
Rusk, Ralph L.: The Life of Ralph Waldo Emerson; New York 1949
Sakmann, Paul: Ralph Waldo Emersons Geisteswelt nach den Werken und Tagebüchern; Stuttgart 1927
Schneider, Herbert W.: A History of American Philosophy; New York 1946
Simon, Julius: Ralph Waldo Emerson in Deutschland, 1851–1932 (Dissertation); Berlin 1937

Aus The New England Quarterly:

- Brown, Stuart Gerry*: Emerson's Platonism (Vol. XVIII, No. 3, Sept. 1945)
Caponigri, A. Robert: Brownson and Emerson: Nature and History (Vol. XVIII, No. 3, Sept. 1945)
Carpenter, Frederic I.: The Genteel Tradition: A Re-Interpretation (Vol. XV, No. 3, June 1944)
Davis, Merrell R.: Emerson's 'Reason' and the Scottish Philosophers (Vol. XVIII, No. 2, June 1944)
Hummel, Hermann: Emerson and Nietzsche (Vol. XIX, No. 1, March 1946)
Kern, Alexander: Emerson and Economics (Vol. XIII, No. 4, Dec. 1940)
Miller, Perry: Jonathan Edwards to Emerson (Vol. XIII, No. 4, Dec. 1940)
Smith, Henry N.: Emerson and the Problem of Vocation (Vol. XII, No. 1, March 1939)
Wellek, René: Emerson and German Philosophy (Vol. XVI, No. 1, 1943)
The Minor Transcendentalists and German Philosophy (Vol. XV, No. 4, 1942).

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

(Wichtige Verweisungen sind *kursiv* gesetzt)

- | | |
|--|--|
| Alcott, Bronson 38, 49, 57, 103, 105, 115 | Darwin 137 |
| amor fati 32, 69, 107, 132 | Deismus 168–69 |
| Anmut 52 | Dekadenz 97, 109, 120, 144, 146, 183 |
| Aristoteles 155 | Determinismus 17, 137–38, 140 |
| Arnim, Gisela von 33 | Deussen 140 |
| Augustin 164 | Dewey 2, 33, 58, 103 |
| | Dichter, der 55, 157, 159 |
| Bacon 25 | Dickens 8, 184 |
| Balzac 120 | Disziplin 51, 54 |
| Baudelaire 120, 184 | Dostojewski 153 |
| Baumgartner, Marie 184 | |
| Bentham 169, 187 | Eckhard, Meister 124 |
| Berkeley 55 | Edwards, Jon. 33, 183 |
| Beruf und Berufung 67, 84, 109, 139, 183 | Egoismus 84, 118, 121, 144–45, 173 |
| Beten 57, 93 | Einbildungskraft 55, 181 |
| Biedenkapp, Georg 35 | Einsamkeit 39, 51, 68, 114, 116, 137, 177 |
| Boehme 50 | Emerson, Ch. 49 |
| Böse, das 17, 31, 40, 42, 80, 164 | Emerson, Ed. 42, 49, 181 |
| Boileau 39 | Emerson, Wm. 37, 41 |
| Burkhardt 135, 147, 186 | Entsagung 76, 149 |
| Burke, Ed. 39, 48 | Epikur 167 |
| Butler, Jos. 181 | Erkenntnis 25, 83, 110, 123, 139, 144,
146, 154, 175, 186 |
| Byron 39, 120, 122 | Erziehung 31, 68, 94, 102, 124, 143, 180 |
| | Exile Wiederkehr 130, 162, 167, 187 |
| Cabot, J. E. 12 | |
| Caesar 88 | Fatalismus 9, 30, 135, 138, 169 |
| Carlyle 2, 39, 48, 50, 73, 91, 180 | Fatum 13, 84, 108, 133, 155, 176, 179 |
| Channing, W. E. 40, 45 | Feuerbach 169 |
| Charakter 75, 78, 84, 102, 155, 159–161 | Fortschritt 158, 161, 172 |
| Christentum 36, 59, 85, 135, 172 | Franklin 38, 94 |
| Christliche Lehre 14, 28, 42, 45, 46, 129,
142, 147, 149, 152 | Freigeist 4, 134, 145 |
| Christus 13, 30, 46, 59, 72, 81, 92, 119,
125 | Freiheit 13, 46, 82, 102, 133, 137 |
| Coleridge 2, 38, 39, 44, 52, 187 | Freundschaft 8, 69, 110, 185 |
| Comte 169, 187 | Fröhliche Wissenschaft 67, 136, 149, 178,
183 |
| Cousin 2, 39, 48 | Fuller, Margaret 49 |

- Gefahr 82, 90, 108, 127, 131, 146
 Gegenwart 20, 63, 99
 Geist 51–53, 56, 59, 127, 153, 156, 172
 Gelehrte, der 76–77, 92, 105, 117, 163
 Genie 53, 79, 91, 99, 100, 104, 106, 127,
 128, 131
 Gersdorff 3, 7, 69
 Geschichte 13, 15, 42, 67, 72, 75, 94, 121,
 141, 157, 174, 179
 Gesellschaft 40, 85, 101, 107, 121, 131
 Glück 16, 26, 101
 Goethe 1, 10, 13, 17, 39, 41, 44, 48, 50,
 76, 80, 130, 160, 180
 Griechentum 68, 73, 95, 114, 135, 140
 Grimm, Hermann 33
 Gute, das 17, 31, 51, 142
- Hamann 52
 Hawthorne 40
 Hedge, Fred. 49
 Hegel 101, 154, 176
 Herder 39, 44
 Heroismus 21, 72, 80, 85, 105, 114, 121,
 136, 142–43, 158, 176
 Herrenmoral 80, 96, 144, 158
 Hume 39, 181
- Idealismus 36, 51, 54, 56, 62, 115, 135,
 140, 166
 Immanenz 16, 24, 36, 58, 70, 143, 148,
 168, 170
 Individualität 29, 32, 134
 Individuum 32, 67, 71, 133, 138, 145,
 156, 157, 174, 185
 Inspiration 79, 141
 Instinkt 79, 180
 Intuition 78, 96, 154, 161, 163
- Jackson, Lydia 49
 James, Henry Sr. 35, 103, 105, 186
 James, Henry Jr. 72, 96
 James, Wm. 2
 Jefferson 94
 Jung, C. G. 188
- Keats 56
 Keller, Gottfried 169
 Kierkegaard 151, 185, 186
 Klugheit 80, 87, 89–90, 127, 184
 Kommunikation 60, 66, 70, 148, 151, 165
 Konfuzius 50
 Krankheit 99, 108, 129, 135–36, 139, 142
 Kreise 16, 24, 75–76, 145, 162, 174
 Krug, Gustav 18
 Kultur 55, 56, 80, 94, 134, 163, 174
 Kunst 52, 104, 141, 144, 155, 159
- Landor 48
 Leiden, das 123, 136, 142–43, 146, 168,
 176
 Liebe 46, 57, 86, 88, 92, 110, 113, 114,
 115, 117, 125, 131, 135, 136, 142, 144
 bis 145, 148, 160, 168, 170, 185
 Longfellow 149
 Luther 48
- Macht 21, 26–28, 53, 69, 80, 85, 88, 131,
 160, 184
 Mann, Thomas 11, 132
 Materialismus 61, 62
 Menschheitsreligion 165, 169
 Metaphysik 79, 139, 159, 166
 Meysenbug, Malwida von 30
 Michelangelo 48
 Mitleid 113, 116, 123, 129, 144
 Molière 39
 Montaigne 38, 50, 177–78
 Moody, Aunt Mary 23, 35, 46
 Moralische, das 54, 85, 102, 161, 186
 Murat, Achilles 42, 181
 Mystik 89, 124, 152, 163, 165, 172, 188
- Napoléon 83
 Natur 10, 51, 107–08, 120–22, 129, 144,
 153, 187
 Naturwissenschaft 15, 25, 48, 134, 137
 Newton 58, 160
 Nihilismus 131, 146, 150, 175
 Notwendigkeit 23, 25, 107–08, 140–41,
 168
- Offenbarung 40, 41, 134, 157

- Optimismus 34–35, 44, 73, 102, 103, 153
 Overbeck 7, 163, 165, 174, 184
- Pascal 109, 172
 Pathos der Distanz 43, 60, 83
 Pinder, Wilhelm 13, 18
 Platon 29, 32, 41, 55, 58, 79, 95, 109,
 132, 157, 158, 166, 171, 187
 Platonismus 2, 69, 79, 93, 141
 Plotin 53, 152, 164
 Plutarch 104
 Poe 61, 183
- Religiöse, das 56, 93, 158, 170, 174, 182
 Renan 132
 Ricardo 101
 Romantik 51, 100, 120–22, 185
 Rousseau 100, 122
 Royce, Jos. 2
- Santayana 152, 164, 187
 Scheitern 15, 69, 105
 Schelling 40, 145
 Schiller 27, 31, 44
 Schmerz 111, 124, 168, 175–76
 Schöne, das 31, 51, 93, 157
 Schopenhauer 6, 8, 9, 11, 30, 31, 71, 143
 bis 144, 163, 176
 Scott 39
 Selbstvertrauen 41, 44, 45, 67, 72, 73,
 77, 80, 96, 105, 110, 138, 143, 145, 162
 Shakespeare 32, 38, 74, 92
 Sokrates 60, 158, 187
 Spinoza 154
 Sprache 52, 159
 Stein, Heinrich von 125
 Stewart, Dugald 39
 Sturm und Drang 100, 122
 Swedenborg 50, 180
- Tacitus 32
 Temperament 16, 25–26, 39, 43, 58, 104,
 138–39, 140, 172
 Thoreau 38, 64, 105, 115, 185
 Todesfrage 167–68
- Tragische, das 107, 142, 169, 188
 Transcendentalismus 49, 50, 60, 90,
 141, 182, 183–84
 Transcendenz 70, 82, 116, 139, 149
 Tucker, Ellen 43–44, 181
 Tugend 74, 140
 Twain 10
- Übermensch 72, 73, 80, 116, 146, 165
- Unitarianismus 36, 40
 „Unschuld des Werdens“ 24, 32, 67, 175
 Unsterblichkeit 18, 44, 157, 181
 Ursprüngliches Wissen 32, 50, 57, 59,
 92, 105
 Utilitarismus 101
- Vergeltung (Kompensation) 44, 45, 143,
 148, 160, 176, 182
 Vernunft 44, 52, 55, 70, 99, 131, 158
 Verstand 44, 55, 79, 93, 106, 153, 156
 bis 157, 181, 182
 Voltaire 39
- Wagner 8, 11, 72, 114, 184
 Wahrsein, das 55, 77–78, 81, 136, 150,
 161
 Washington 94
 Webster, Daniel 42
 Weisheit 68, 92, 109, 112, 119, 157, 172,
 176
 Whitehead, A. N. 58, 187
 Whitman 38, 64, 182
 Wille 22, 74, 79, 111, 156, 159, 167, 175
 bis 176
 Wille zur Macht 67, 79, 133, 187
 Winckelmann 97
 Wordsworth 48, 121, 122
- Xenophon 96, 117
- Zucht und Züchtung 103
 Zweifel 15, 106, 126, 131, 157, 164, 165,
 187

CURRICULUM VITAE

Ich, Laurence Stanley Hubbard, bin am 16. August 1924 als Sohn des Kaufmanns Laurence Stanley Hubbard und seiner Ehefrau Ruth Hubbard, geb. Woodruff, in Wellsville, New York, geboren. Nach Absolvieren der Sekundarschule in Hornell, New York, bezog ich im September 1941 Hamilton College (Clinton, New York), wo ich englische Literatur, Geschichte und moderne Sprachen studierte. Im Juni 1943 meldete ich mich zum Militärdienst und nahm das Studium unmittelbar nach meiner Entlassung im Frühjahr 1946 wieder auf. Im Juni 1947 erhielt ich das Diplom eines Bachelor of Arts.

1947 wurde mir das Stipendium der "Germanistic Society of America" erteilt, worauf ich mich an der Universität Zürich immatrikulierte. Dort hörte ich während des Winter-Semesters 1947 und des Sommer-Semesters 1948 Vorlesungen über deutsche und französische Literatur, Philosophie, Geschichte und Kunstgeschichte. Nachdem ich zwei Jahre als Berichterstatter beim Hauptquartier der US.-Streitkräfte in Heidelberg beschäftigt war, immatrikulierte ich mich im Herbst 1950 an der Universität Basel. Hier besuchte ich die Vorlesungen und Übungen der Herren Jaspers, H. Barth, Huber, Muschg, Strich, Wehrli, Stammler, Wiesmann und Gantner. Zudem hörte ich Vorlesungen über Archäologie, französische Literatur und Russisch.

Meine Dissertation ist durch die freundliche Anregung meines verehrten Lehrers, Prof. Karl Jaspers, entstanden, dem ich meine Liebe zur Philosophie verdanke und der die Arbeit immer mit gütigem Zuspruch gefördert hat. Dank der Einwilligung und dem Beistand von Prof. Eduard Baumgarten konnte ich den ersten Entwurf an der Universität Freiburg im Breisgau ausarbeiten, wo ich während des akademischen Jahres 1952-53 studierte und an den Vorlesungen und Übungen der Herren Fink, M. Müller, Hommes, Rehm und Ueberwasser teilnahm. Im folgenden Jahre war ich Lektor für Englisch an der hiesigen Universität. Nachdem ich mich im Oktober 1954 wieder immatrikuliert hatte, schloß ich mein Studium im Sommer-Semester 1956 ab. Zur Zeit bin ich mit der Redaktion einer industriellen Zeitschrift in Basel beauftragt.

Mein besonderer Dank gilt den Professoren Lüdeke, Muschg und Gantner.